CORSO ELEMENTARE DI FILOSOFIA

Digitized by Google

Digitized by Google

Inv. 4132 (H. VIII. 26)
4133

CORSO ELEMENTARE
DI
FILOSOFIA

PER

CARLO CANTONI

PROF. ORD. DI FILOSOFIA NELLA R. UNIVERSITÀ DI PAVIA

VOLUME SECONDO

PSICOLOGIA MORALE - MORALE - ESTETICA

NONA EDIZIONE

Corretta dall'Autore

MUSEO PEDAGOGICO
BIBLIOTECA
della R. Università di Roma

Proprietà della Società di Pedagogia

ULRICO HOEPLI
EDITORE-LIBRAIO DELLA REAL CASA
MILANO
1902

Digitized by Google

PROPRIETÀ LETTERARIA

TIP. A. LOMBARDI DI M. BELLINZAGHI
MILANO - 7, FIORI OSCURI 7. - MILANO

Digitized by Google

INDICE

PSICOLOGIA MORALE.

CAPO I. Il Sentimento.
Art. 1.° Del sentimento in genere . . . Pag. 3-7
» 2.° Dei sentimenti corporei. . . . » 7-12
» 3.° Dei sentimenti spirituali . . . » 12-33
» II. Del Volere.
Art. 1.° Del volere in genere . . . . . » 35-37
» 2.° Del desiderio . . . . . » 37-44
» 3.° Dell'operare istintivo. . . . . » 45-55
» 4.° La volontà e la libertà . . . . » 55-80

MORALE.

INTRODUZIONE . . . . . » 83-99

PARTE PRIMA

MORALE GENERALE.

CAPO I. Del fine supremo della vita . . . . . » 101-117
» II. Caratteri della legge morale e suo fondamento reale . . . . . » 119-128
» III. Manifestazioni della legge morale nel nostro spirito e suo oggetto. . . . . » 129-143
» IV. Sanzione della legge morale. Rapporto tra la felicità e la virtù . . . . . » 145-156
» V. Dei giudizi coi quali si applica la legge morale alle azioni umane, ossia della Coscienza morale e dell'Imputabilità . » 157-165

Digitized by Google

PARTE SECONDA

MORALE SPECIALE.

CAPO I. Dei doveri in generale . . . . . Pag. 167-170
» II. Doveri verso Dio . . . . . » 171-174
» III. Doveri verso noi stessi. . . . . » 175-184
» IV. Dei doveri verso gli altri.
Art. 1.° Della società umana in generale » 185-192
» 2.° Del Diritto. . . . . » 192-202
» 3.° Delle società particolari naturali: Famiglia e Stato. . . . . » 202-237
» V. Cenni sulle varie forme del Diritto positivo e sul Diritto pubblico e privato vigente in Italia. . . . . » 239-254

NOZIONI D'ESTETICA.

CAPO I. Del Bello in genere e delle sue forme principali . . . . . Pag. 257-271
» II. Dell'arte e delle facoltà che la producono . . . . . » 273-287

Digitized by Google

PSICOLOGIA MORALE

Digitized by Google

Digitized by Google

CAPO PRIMO

Il sentimento.

ARTICOLO PRIMO

DEL SENTIMENTO IN GENERE.

§ 165. L'uomo non è solamente un essere percettivo; ma accompagna o segue le sue rappresentazioni con *sentimenti di piacere* o *di dolore*, i quali sono di una natura affatto diversa da quelle ed anche dai desiderii, da essi medesimi eccitati. Le rappresentazioni ci mettono in relazione con un determinato oggetto, distinto da esse, facendolo esistere dinanzi alla nostra coscienza. Il sentimento ha pure un oggetto, avendosi sempre piacere o dolore di alcuna cosa; ma questo oggetto è già prima per sè in relazione col nostro spirito, perchè è un fatto nostro interno, cioè una percezione o rappresentazione, non provandosi mai piacere o dolore di una cosa se non in quanto essa viene percepita.

1) Così nel sentimento l'uomo s'interna, per così dire, in sè medesimo; poichè in un certo modo si riflette in esso la

Digitized by Google

vita rappresentativa, come in questa si riflette la realtà. E sebbene il sentimento, che pur si trova nel bruto, non valga a produrre in esso la coscienza distinta di sè, concorre però senza dubbio potentemente a suscitare e produrre questa nell'uomo.

2) È uno dei meriti della scuola di Herbart di aver fatto conoscere la stretta relazione che congiunge la percezione col sentimento, di aver mostrato che senza quella non si può aver questo. Ma noi dobbiamo poi considerare i sentimenti, non come stati o derivazioni delle percezioni, ma come stati proprii dello spirito e da esso direttamente prodotti. Convien qui, come in molti altri casi, accuratamente distinguere le condizioni di un fatto dagli elementi che lo costituiscono. Il dire che senza percezione non si ha sentimento, mostra che la percezione è una condizione necessaria del sentimento, anzi noi aggiungiamo che ne è sempre l'oggetto, ma non significa ancora che il sentimento *risulti,* si formi di sole percezioni, e in questo o in loro stati consista. Le percezioni per sè sole non darebbero sentimento, se lo spirito non avesse una propria ed originaria disposizione ad esso, distinta dallo stesso percepire, benchè da questo dipendente.

§ 166. Il sentimento prende necessariamente la forma di piacere o di dolore; i quali stati sono opposti fra loro, nè si possono mai avere insieme da una medesima percezione semplice. L'uno e l'altro hanno sempre una determinata intensità o forza, la quale è suscettiva di infinite gradazioni, cominciando ugualmente da un punto prossimo a zero, che rappresenterebbe l'indifferenza assoluta.

Di qui si viene a riconoscere una proprietà dei sentimenti, che li differenzia dalle percezioni: mentre queste si possono riguardare come quantità discrete, giacchè, per quanto si uniscano tra loro o si sciolgano nei loro elementi, non ci dànno mai che percezioni, il sentimento forma invece come una quantità continua; potendo, senza cambiar d'oggetto,

Digitized by Google

avere infinite gradazioni, ognuna delle quali è pur sempre un sentimento piacevole o doloroso.

§ 167. I nostri sentimenti si differenziano fra loro secondo i tre diversi aspetti, che noi abbiam detto doversi considerare in tutti i nostri atti spirituali; cioè per la loro differente forza, per la diversità degli oggetti, e per il modo diverso col quale abbracciano questi.

Abbiam veduto come le percezioni non abbiano in sè medesime una forza più o meno grande, la quale è invece affatto propria dei sentimenti. Ma i sentimenti si differenziano ancora per la diversità degli oggetti loro, cioè delle percezioni che li suscitano, la quale, determinando pure un *modo* differente di sentire, dando ai sentimenti stessi un *colore* diverso, fa si che questi non si possano sempre, benchè abbian tutti una derminata forza, comparare fra loro. E cosi noi troviamo strano che altri ci chieda, se ci piace più un odore soavissimo o la vista di un bel quadro, se sia più dolorosa una ferita o la vista di un'azione cattiva; perchè si tratta di termini che non si possono fra loro paragonare.

§ 168. Da ciò si vede, come i sentimenti siano ad un tempo più varii e più indeterminati delle percezioni; perchè, mentre la percezione di un medesimo oggetto è identica quasi sempre nei diversi individui, vi suscita però sovente sentimenti fra loro diversissimi.

Tutte le percezioni in origine suscitano in noi un certo grado di piacere o di dolore, benchè l'abitudine ci renda poi indifferenti a molte di esse.

Gli stati effettivi, ossia i sentimenti, non sono mai distinti dalle percezioni, ma si intrecciano con esse e coi desiderii in diverse guise. — Le percezioni sollevano i sentimenti, questi i desideri; ma i sentimenti

Digitized by Google

alla lor volta fanno in noi sorgere altre percezioni, e queste nuovi sentimenti e nuovi desiderii. Così, quantunque in origine il sentimento nasca dal percepire e il desiderio dal sentimento, nella vita nostra già svolta ed esplicata, quei tre modi esercitano l'uno sull'altro un'azione continua e reciproca; e trovandosi in noi in ogni momento della nostra attività spirituale, vi costituiscono uno stato complesso, come fenomeni esprimenti gli aspetti diversi di una medesima attività e i vari e congiunti modi di una medesima forza. Così queste tre specie di atti non tolgono l'unità del nostro spirito operante, ma anzi la richiedono come condizione essenziale di un operare, i cui diversi elementi sono gli uni dagli altri inscindibili.

§ 169. Considerando i nostri sentimenti rispetto al loro oggetto, ossia rispetto alle percezioni che li producono, noi avremo sentimenti prodotti dalle percezioni sensibili ed altri dalle intellettuali. Chiameremo i primi sentimenti *corporei*, i secondi *spirituali*, quantunque sì gli uni come gli altri si generino nello spirito, e siano quindi da considerarsi ugualmente come fatti psichici o interni. Ma i sentimenti corporei vengono così chiamati, perchè noi li riferiamo sempre in un modo più o meno determinato al nostro corpo stesso. — Quando infatti una percezione sensibile produce in noi un sentimento, come diamo un luogo all'oggetto di quella, dentro o fuori del nostro corpo, così diamo pure un *luogo* nel nostro corpo al sentimento da esso eccitato.

Non ammettendo noi nel bruto una vera attività intellettuale, gli neghiamo pure un sentire spirituale, essendo ogni suo sentimento prodotto da una percezione sensibile, in quanto essa è una pura e semplice modificazione derivante dall'azione d'un oggetto esterno.

Nell'uomo i sentimenti corporei sono talvolta chiaramente distinti dagli spirituali, talvolta no. Svoltasi in esso l'intelligenza, questa abbraccia gli oggetti del senso intellettualmente; quindi, come le percezioni sensibili si congiungono e si fondono colle intellettuali, così i sentimenti corporei si intrecciano e confondono cogli spirituali. Noi però considereremo come corporeo nell' uomo soltanto quel sentimento che deriva puramente e semplicemente dalla percezione sensibile In un uomo che, saziando la fame, pensa e si rallegra di provvedere così alla conservazione della sua vita, si eccitano sentimenti spirituali misti a corporei: la soddisfazione della fame saziata è un sentimento corporeo, quella della vita conservata spirituale.

ARTICOLO II.

DEI SENTIMENTI CORPOREI.

§ 170. I sentimenti corporei saranno di tante specie, quante sono quelle delle percezioni sensibili. — Così avremo sentimenti della vista, dell'udito, del tatto, del gusto e dell'olfatto, e in ultimo quelli prodotti dalle sensazioni organiche e che noi chiameremo pure *organici.*

Considerando le diverse specie di sentimenti nelle relazioni che questi hanno colle loro corrispondenti percezioni, noi vediamo avverarsi nella maggior parte di essi la seguente legge importantissima: *quei sensi, che dànno la percezione più chiara e più distinta dal sentimento corrispondente dànno in genere un sentimento corporeo più debole.* — Così la forza dei sentimenti formerebbe una scala inversa a quella della determinatezza e chiarezza delle percezioni. Cominciando dalla vista e ve-

Digitized by Google

nendo giù gradatamente all'udito, al tatto, al gusto, all'olfatto e alla sensibilità generale dei nostri organi, le percezioni vanno sempre diminuendo di determinatezza e d'importanza, e cresce invece la forza ed il valore del sentimento corporeo. — Così la vista ci dà le percezioni più chiare e i sentimenti corporei più deboli, mentre la sensibilità organica ci dà in genere le percezioni più oscure e più indeterminate e i sentimenti più vivi e più forti. Da questi noi vogliamo intanto cominciare la trattazione.

§ 171. I sentimenti organici hanno una particolare importanza per la vita fisica degli esseri senzienti, formandosi specialmente per loro impulso gli istinti, coi quali si svolge e si conserva l'individuo e la specie.

Come s'è già detto, questi sentimenti sono in genere molto vivi, mentre le percezioni corrispondenti sono vaghe e scolorite, e scompaiono nella nostra coscienza di fronte a quelli; sicchè a noi pare in molti casi di avere sentimenti a cui non corrisponda alcuna percezione, ma che stiano da sè senza oggetto, e come atti indipendenti del nostro interno. Ma è questa una illusione, facilmente spiegabile colla differente forza ed importanza che hanno in questi casi le percezioni e i sentimenti.

Vi sono però percezioni organiche, come quelle dei movimenti del nostro corpo, le quali hanno una certa chiarezza e determinatezza, e dànno sentimenti deboli, e altre che hanno una distinzione qualitativa chiara e precisa, come quella di caldo e freddo, e possono tuttavia raggiungere un grado altissimo di sentimento.

1) I sentimenti organici sono svariatissimi fra loro, come svariatissime sono le percezioni sensibili che loro corrispondono. Più chiaramente di tutti gli altri essi vengono riferiti

Digitized by Google

al nostro corpo e in esso, per così dire, localizzati. Qualcuno vorrà negarci questo, e ripetere per i sentimenti ciò che altri dice per le percezioni, rifiutando allo spirito tale riferimento. Ma l'esperienza ce ne dà prova. — Noi vediamo infatti che più volte il fanciullo ne' suoi primi anni, sentendo un dolore nel corpo, non sa indicare con precisione il punto che gli duole; mentre gli amputati credono sovente di sentir dolore nel membro di cui son privi. Questi fatti ci mostrano che nell'uomo l'uso di riferire i sentimenti organici a certe date parti del corpo si acquista e si svolge coll'esperienza, e si fortifica coll'abitudine, di modo che noi riferiamo certi sentimenti anche a parti del corpo di cui siamo privi.

2) Di questi sentimenti organici i più importanti sono quelli della fame e della sete, del caldo e del freddo, della circolazione anormale dei nostri umori e specialmente del sangue (dolori di capo, oppressioni, ecc.), delle lesioni dei muscoli (ferite, stiramenti, percosse) dei movimenti del nostro corpo (movimento delle braccia e delle gambe, respiro ecc.).

Che ai sentimenti dei movimenti corrispondano percezioni, sarà cosa ammessa facilmente da ognuno. Parrà più difficile il riconoscere che la fame e la sete, il dolore d'una ferita, ecc., sian qualcos'altro che meri sentimenti.

Qui convien però evitare un equivoco, in cui si cade facilmente. Bisogna cioè distinguere la percezione interna, ossia la coscienza che noi abbiamo d'un sentimento, dalla percezione ad esso anteriore e che lo produce. La prima ha per oggetto il sentimento stesso, la seconda è invece la condizione e l'oggetto di questo. Ora si chiede se noi, sentendo il dolore della ferita, non abbiam altro che questo dolore, oppure come suo fondamento la percezione di uno stato particolare del nostro corpo. Esaminiamo i fatti. Se io accosto ad una parte del mio corpo uno spillo non molto acuto, io sento la pressione dello spillo con un leggero senso di dolore; qui nessuno nega la percezione. Ma se io spingo innanzi lo spillo ed il dolore diventa acuto, io non apprendo più che questo, e non ho altra percezione. Pare in tal caso che la percezione non sia che un grado inferiore del sentimento: si avrebbe prima una debole percezione dello spillo, e questa diventerebbe poi senz'altro un acuto dolore. Ma v'ha un altro fatto notevole che noi dobbiamo ricordare ed è quello dei cloroformiz-

Digitized by Google

zati, nei quali quando l'azione giunge ad un certo grado, toglie tanto la percezione quanto il dolore, mentre se è meno forte, il paziente non sente il dolore, ma conserva la percezione. Ora questo fatto ci dà forse il modo di spiegare il primo e gli altri simili.

Non v'ha dubbio che i sentimenti corporei, specie gli organici, dipendono strettamente, si per la qualità che per la quantità, dalla natura dei nostri nervi. È pur certo che, crescendo in un certo senso un'azione fisica che produce una percezione, si produce pure un dolore, come diminuendo quell'azione scema e talvolta scompare il dolore, rimanendo la percezione. Ciò non toglie però che la percezione sia pur sempre la condizione e l'oggetto del sentimento; benchè nella coscienza posteriore il sentimento possa acquistare un tal grado di forza da richiamare su di esso tutta la nostra attenzione e oscurare la sensazione.

§ 172. Dopo i sentimenti organici, i più forti son quelli prodotti dall'olfatto e dal gusto.

Le percezioni date dal primo senso sono così indeterminate, che noi non vi sappiamo fare nessuna distinzione obiettiva, indipendente dagli oggetti presi in sè. Noi distinguiamo gli odori dei diversi fiori; ma paragonando quelli in sè, non sappiamo trarne qualità generali obiettive, mentre vi facciam distinzioni tolte dal sentimento, dicendo che un odore è più o meno aggradevole o disaggradevole.

Son pur molto vivi i sentimenti provocati dal gusto, ma difficilmente raggiungono la forza che possono avere i sentimenti dell'olfatto, i quali talvolta alterano perfino la coscienza e producono in noi fenomeni fisiologici e psichici gravissimi. E nel gusto cominciano infatti le percezioni ad esser più determinate, facendo noi tra i sapori distinzioni qualitative (quelle dell'amaro, del dolce, dell'acre), indipendenti fino a un certo punto dai sentimenti.

Il tatto ci dà sentimenti per solito assai deboli, e

Digitized by Google

percezioni che mancano di varietà, ma sono chiare e determinate.

Si ha invece una grande varietà di percezioni nell'udito, ed una grandissima, anzi infinita, nella vista: Ma l'uno e l'altro senso ci dànno per sè stessi sentimenti corporei debolissimi, tranne in alcuni casi, come quando un suono troppo forte c'introna gli orecchi o una luce troppo viva ci abbaglia la vista; nei quali casi però alle percezioni dei sensi s'accompagnano sensazioni organiche.

Dobbiamo ben avvertire che le percezioni sensibili non suscitano dei sentimenti, in quanto ci rappresentano un dato oggetto, ma solo in quanto modificano in un dato modo la nostra vita interna, sono cioè atti soggettivi. In ciò possiamo cercar la ragione, per cui certe percezioni ci dànno sentimenti più forti e altre più deboli. V'è qui una legge di compensazione molto notevole e curiosa. Le percezioni che hanno gli oggetti loro più vaghi e indeterminati, si distinguono tanto più vivamente pei loro sentimenti, e pare abbiano appunto l'ufficio di suscitare questi in noi. Le percezioni invece, che ci danno gli oggetti più chiari e più distinti, non sembrano tanto destinate a sollevare nell'uomo sentimenti corporei, quanto a rivolgere l'attenzione del nostro spirito su quegli oggetti, e ad eccitare quindi le percezioni intellettuali e i sentimenti a queste corrispondenti. Perciò vediamo che nell'uomo i sensi più oggettivi, e che dànno i sentimenti corporei più deboli, sono poi quelli da cui originano i sentimenti spirituali più forti. — Così, mentre difficilmente altri ci saprebbe dire quali sentimenti corporei siano in lui eccitati dai suoni e dai colori, ognuno conosce la varietà e la forza grandissima dei sentimenti eccitati dalla musica e dagli oggetti appresi dalla vista e abbracciati dall'intelligenza. La vista specialmente è quella che nell'uomo mette più prontamente in moto l'attività intellettuale, e quindi i sentimenti che ad essa corrispondono. Molti sentimenti poi sollevati da questi due sensi sono stati vaghi e complessi dello spirito, in cui l'elemento sensibile non si può facilmente discernere dall'intellettuale. È noto come i diversi colori per

Digitized by Google

sè soli eccitino in noi, e talora perfin negli animali, sentimenti diversi. Così il rosso turba o dà una gajezza irrequieta, il verde una letizia tranquilla, l'azzurro la calma, ecc. Ma se in fondo a questi stati, in genere molto indeterminati, sta un sentimento corporeo leggermente piacevole o doloroso, questo poi sveglia nel nostro spirito percezioni intellettuali diverse e quindi diversi sentimenti spirituali, che dànno il carattere principale a quegli stati; il che vale anche per gli effetti che in noi producono le armonie dei suoni e la musica in generale.

ARTICOLO III.

DEI SENTIMENTI SPIRITUALI.

§ 173. Per sentimenti spirituali noi intendiamo quelli, che, come si disse già, sono prodotti dalle percezioni intellettuali. Questi sentimenti sono ancor più vari e numerosi dei corporei, dai quali però non è sempre facile il distinguerli, poichè si intrecciano con essi in diverse guise. Nell'uomo l'intelligenza sorge ben presto per gli eccitamenti dei sensi; la percezione sensibile suscita l'intellettuale, e così sorgono facilmente sentimenti che direttamente dipendono da questa e indirettamente da quella; e come la percezione sensibile si unisce direttamente colla intellettuale, si fonde pure insieme o si complica il sentimento dell'una con quello dell'altra.

Ma v'ha un'altra causa di complicazione. Non solo le percezioni sensibili si trasformano prontamente nell'uomo in intellettuali, ma alcuni sentimenti corporei per sè stessi dispongono l'anima a certi pensieri, facendo sorgere in noi sentimenti spirituali che, sebbene assai diversi da quelli corporei, tuttavia con essi si legano intimamente.

Digitized by Google

Questo fatto si osserva specialmente nella musica, nella quale appunto i sentimenti corporei sono occasione ed eccitamento ad una molteplicità di pensieri e quindi di sentimenti spirituali.

Del resto perfino ai sentimenti corporei più bassi si associano talora, accrescendone la forza, alcuni sentimenti spirituali. Così, raramente gli uomini si inebbriano per il solo diletto del bere, mentre più sovente lo fanno anche per il piacere della compagnia e degli amichevoli discorsi, e per il momentaneo oblio delle proprie angoscie. E questo importa a sapersi per meglio combattere questo vizio; giacchè non basta predicare in genere contro i piaceri materiali; convien promuovere fra gli uomini altri modi più nobili di accomunare i sentimenti e le idee. Così la psicologia è una guida necessaria alla educazione ed al miglioramento degli uomini.

§ 174. Noi dovremo però considerare come sentimenti spirituali quelli che direttamente sorgono da una percezione intellettuale, quando pure abbiano per fondamento o causa prima una percezione sensibile o un sentimento corporeo.

In origine noi non crediamo che l'uomo abbia una percezione sensibile o intellettuale senza qualche impressione affettiva. Solamente in séguito l'abitudine e la molteplicità delle percezioni ci rendono indifferenti ad alcune ed anzi alla maggior parte di queste.

Derivando i sentimenti spirituali da idee, si potrebbero distinguere fra loro secondo le specie di queste. Ma i sentimenti hanno una natura, un colorito diverso, indipendentemente dalle distinzioni che si sogliono fare tra le idee considerate per sè. Noi li divideremo dunque fondandoci sulle loro intrinseche differenze e ricercando a un tempo le idee da cui le diverse specie dipendono.

Con questa regola noi distinguiamo nei sentimenti spirituali cinque classi primarie, le quali sono:

Digitized by Google

1.° Sentimenti intellettuali propriamente detti.
2.° Sentimenti sociali.
3.° Sentimenti estetici.
4.° Sentimenti morali.
5.° Sentimenti religiosi.

Da questi sentimenti spirituali primarii e dai sentimenti corporei trattati nel precedente articolo e che sono pure primari, convien distinguerne altri che da essi derivano e quindi possono chiamarsi secondari. Tali sono i sentimenti apprezzativi, quelli di simpatia, le commozioni e i sentimenti complessi. Di questi sarà discorso in ultimo brevemente.

Col chiamare primari gli indicati sentimenti, non pretendiamo che essi siano pure sentimenti primitivi. Qui noi facciamo per un momento astrazione dalla loro origine: li consideriamo come già dati ed esistenti nel nostro spirito, e diciamo primarii quelli che, presi in tutta la loro natura, non si possono ridurre ad altri, pur riconoscendo che possano essersi prodotti per gli eccitamenti di altri sentimenti e, tra questi, anche dei corporei.

§ 175. I sentimenti primari da noi enumerati sono parte interessati, parte disinteressati. È questa la distinzione più importante a farsi tra i sentimenti, quantunque non possa servir di principio di divisione, perchè in molti casi un sentimento medesimo, cioè avente il medesimo oggetto, ora è interessato, ora è disinteressato, secondo le condizioni d'animo di chi lo ha.

I sentimenti interessati sono quelli, nei quali il piacere e il dolore sono dipendenti dalla percezione considerata come semplice stato del nostro spirito individuale, come fenomeno meramente psicologico, a noi particolare. I sentimenti disinteressati sono invece sollevati

Digitized by Google

in noi dalla percezione considerata nel suo aspetto oggettivo, ossia da un oggetto appreso e in cui si riconosce una qualità, che lo fa intrinsecamente degno dei nostri sentimenti, e per la quale gli si dà quindi un determinato *valore*. Perciò, mentre i sentimenti interessati sono naturalmente individuali, noi pretendiamo con ragione che i disinteressati siano comuni e generali anche agli altri uomini, perchè i primi dipendono da uno stato meramente soggettivo e personale, che può essere legittimamente diverso nei diversi individui, i secondi invece dipendono dall'oggetto stesso appreso e riconosciuto, che dovrebbe essere identico per tutti gli spiriti.

I sentimenti interessati possono essere e sono sovente anche egoistici, nel senso più stretto di questa parola, nel senso cioè che un uomo non può goderne gli oggetti senza escludere gli altri dallo stesso godimento. I sentimenti disinteressati sono sempre, per natura loro, partecipabili non solo da molti, ma da tutti gli uomini; giacchè si rivolgono ad oggetti, il cui godimento non si consuma coll'uso, e riflettono in sè il valore intrinseco ed universale delle cose, quel valore che in modo assoluto può solo venir determinato dall'accordo degli esseri intelligenti ed affettivi.

Da ciò si vede, come tutti i sentimenti corporei siano sempre interessati, perchè essi non sono sollevati mai dall'oggetto, ma dalla percezione come stato meramente soggettivo del nostro spirito. — Noi infatti abbiamo veduto (§ 44) come la percezione sensibile sia sempre per natura sua individuale, e perchè ci rappresenta sempre un solo e determinato oggetto, e perchè non è comunicabile mai da un senziente ad un altro, ma rimane propria e particolare alla coscienza in cui è sorta.

Digitized by Google

Ora noi possiamo passare alla trattazione delle singole classi di sentimenti distinte più sopra.

§ 176. 1.ª Classe. — SENTIMENTI INTELLETTUALI. — Le percezioni, mettendoci in relazione con oggetti distinti e diversi da noi, sono lo stimolo necessario e il fondamento della nostra vita spirituale. Tanto esse quanto le conoscenze che ne possiamo trarre, ci riescono piacevoli per sè stesse, indipendentemente dai vantaggi che ne possiamo avere e senza considerare il valore dei loro oggetti e i rapporti che noi abbiamo con essi.

Da questo sentimento nasce la naturale curiosità degli uomini. Tutti noi desideriamo di sapere, di conoscere, perchè in ciò senz'altro troviamo un godimento; per conseguire il quale gli uni si volgono alle profondità della scienza, gli altri ai fatti minuti, alle novità politiche, ai casi della vita, ecc. Però anche un uomo dato a studii severi desidera non di rado variare le sue idee e distrarre la mente con conoscenze più facili e più leggiere; così, chi per qualche tempo si è dovuto occupare di molte e varie cose, amerà poi raccogliere la mente su pochi oggetti; chi invece è rimasto assorto nella contemplazione di un dato oggetto, troverà poi sollievo nella varietà. Tutti questi sentimenti dipendono evidentemente dalle condizioni soggettive del nostro percepire, non dagli stessi oggetti.

Ma i sentimenti intellettuali si elevano e diventano disinteressati, quando non si cercano le cognizioni per distrazione o per sollazzo, in cui non si bada al loro valore, ma si vuol conoscere per penetrare la vera e più profonda natura delle cose. Allora nel piacere, che si trae da tale cognizione, crediamo si rifletta un pregio intrinseco di essa, e nel suo conseguimento noi riconosciamo il fine e la meta della nostra attività intel-

Digitized by Google

lettuale. Perciò noi non solo crediamo la verità degna del nostro godimento, ma nel conseguirla e nel provar questo godimento noi ci sentiamo più vicini alla perfezione della nostra natura. Quindi vi sono uomini che per l'acquisto e la difesa della verità, non risparmiano fatiche o sacrifizii di ogni maniera, mossi, non più soltanto da curiosità, ma dall'amore insaziabile del sapere che, come abbiamo veduto, ci conduce naturalmente, come al suo più alto oggetto, alla filosofia (vedi *Introd. gen.*).

Questo sentimento disinteressato non è certo nè innato, nè primitivo, ma si manifesta soltanto in un certo grado di civiltà e in pochi uomini. Da esso convien distinguere il piacere che si ha, quando si acquistano cognizioni utili a sè o agli altri; poichè nel primo caso si ha un sentimento interessato secondario, nel secondo un sentimento morale.

Del resto anche l'amor puro del sapere difficilmente si può sceverare dai sentimenti morali; giacchè difficilmente altri amerà il sapere per sè, senza considerare quest'amore e la sua soddisfazione come la soddisfazione di un dovere, come l'adempimento di un ufficio ideale. Così l'amore disinteressato del sapere e della verità diventa un sentimento morale ed una parte essenziale dei nostri doveri.

§ 177. 2.ª Classe. — SENTIMENTI SOCIALI. — Questi pure sono parte interessati e parte no, hanno una natura molto svariata e una capitale importanza nella vita nostra. Essi non possono trovarsi nella natura primitiva individuale dell'uomo, ma sono eccitati naturalmente dal consorzio e dalla comunicazione in cui gli uomini entrano gli uni cogli altri per mezzo del linguaggio e di altri segni esterni.

Il bambino si attacca alla madre dapprima per soli sentimenti corporei; ma, svoltasi l'intelligenza, ricono-

Digitized by Google

scendo nella madre un essere simile a sè, egli prova piacere nel trovarsi con lei, nel ridere insieme, nel tenere i primi discorsi, nell'apprendere da essa le prime cognizioni. Questo sentimento di piacere si estende via via ad altri uomini; e così si esplica l'amore naturale della famiglia e dei nostri simili. Però dapprima questo sentimento non solamente è interessato, ma non è neppure un sentimento primario, perchè non si prova verso la compagnia altrui per sè sola, ma per le percezioni piacevoli, pei vantaggi che ce ne derivano.

Esso diventa invece un sentimento primario, pur rimanendo interessato, quando ci compiacciamo nel comunicare agli altri le nostre percezioni, quando godiamo nel rendere essi in certo modo partecipi della nostra vita, e noi stessi della loro, accumunando, per quanto è possibile, il pensare, il sentire, il volere. Sorge così quel bisogno vivissimo e continuo di vivere cogli altri e negli altri, bisogno o voglia, che da una parte sostiene e cementa la società umana, suscitando sentimenti disinteressati e virtù nobilissime e producendo benefizii infiniti, e dall'altra è pure occasione od eccitamento a grandi colpe, a vizii, a passioni furiose e malvagie. Così l'ambizione nasce dal piacere che uno prova di esercitare un potere sugli altri e di padroneggiarli, quasi estendendo in essi la propria vita. Una sorgente simile hanno la vanità, lo sfarzo, la superbia e il desiderio nobile della gloria e della stima altrui.

Il desiderio di dominare è una delle passioni più varie e più malefiche, ed essa nasce appunto dal piacere che si prova nell'estendere il nostro essere negli altri, costringendo questi a conformare la loro volontà alla nostra. Da ciò in parte la spiegazione delle tirannidi.

Così noi amiamo di superar gli altri nel lusso, di esser cre-

Digitized by Google

duti ricchi, felici, potenti anche senza esserlo; perchè si gode di una qualsiasi superiorità, che altri in cuor suo ci attribuisce. Dal che nascono mali gravissimi: la smania dell'apparire maggiore e quindi diverso da quello che si è, il rovinarsi che molti fanno per gareggiare nel lusso, nello sfarzo e nelle mostre d'ogni fatta, le invidie, gli odii e la corruzione che ne conseguono.

Ma quel sentimento ha pur la sua parte buona. Non potendo l'uomo vivere con sè solo, tende a comunicare agli altri i proprii sentimenti; non è felice se altri non sente e quindi non gode della sua felicità; è in possesso di una cognizione, ammira un'opera bella e vuol che altri pure abbiano quella cognizione e ammirino con lui quell'opera bella. Prova piacere che gli altri lo stimino, cioè lo ritengano adorno delle qualità che rendono l'uomo più perfetto; benefica gli altri, perchè prova piacere dell'amore che gli portano, ecc. E sebbene con questo egli non sia ancora virtuoso, poichè compie le azioni buone non per sè stesse, ma per gli effetti che seguono nell'animo degli altri verso di lui, tuttavia col suo operare reca all'umana società molti dei benefizii della virtù, ed a questa medesima colle disposizioni dell'animo si viene accostando.

§ 178. 3.ª Classe. — SENTIMENTI ESTETICI. — Questi per loro natura sono sempre disinteressati, consistendo nell'ammirazione piacevole di un pregio intrinseco che noi riconosciamo in certi oggetti. — E tale pregio non solo è indipendente da ogni rapporto colle nostre condizioni individuali, ma ancora dalla realtà obiettiva dell'oggetto e dalle conseguenze di questa. Nascono dunque direttamente dall'oggetto riguardato solo nella nostra apprensione.

Sono pure disinteressati i sentimenti morali e alcuni degli intellettuali; ma gli uni e gli altri si collegano col valore reale che hanno gli oggetti delle percezioni corrispondenti. Nei sentimenti intellettuali disinteressati il piacere è tanto

Digitized by Google

più grande quanto più importante è la cognizione che si acquista, cioè quanto più questa ci fa penetrare nella natura delle cose e nelle leggi del reale. Per questo riguardo, chi ama il sapere è pur soddisfatto di conoscere non solo il bello e il bene, ma anche il brutto e il male che vi è nel mondo, perchè anche questa cognizione ci fa apprendere la realtà come essa è.

I sentimenti morali non riguardano le cose come sono, ma come dovrebbero essere.

§ 179 Tutti i sentimenti spirituali vengono prodotti da percezioni intellettuali. Da quali dunque derivano i sentimenti estetici? Alcuni rispondono: dal percepire in certi oggetti una qualità particolare, che noi diciamo il *bello* o la *bellezza*.

Ma se ciò è, il bello dovrebbe riconoscersi negli oggetti indipendentemente dal sentimento; mentre succede l'opposto: giacchè noi non ci rappresentiamo prima una cosa come bella per averne in seguito piacere, ma riconosciamo come belli certi oggetti in grazia di un sentimento, cioè dello stesso sentimento estetico. Così questo, nel suo ordine, è primitivo e semplice, mentre l'idea del bello sorge posteriormente, indicandoci, non una qualità semplice ed uniforme che si trova in certi oggetti, ma in genere la proprietà comune che hanno questi, pur in condizioni diverse, di svegliare in noi il sentimento estetico.

Vedremo nell'*Estetica* quali siano questi oggetti ed in quali condizioni essi eccitino in noi il sentimento estetico e si dicano quindi *belli*.

§ 180. SENTIMENTI MORALI. — Questi si svolgono dietro l'impulso principalmente dei sentimenti sociali, poi degli intellettuali.

Abbiam veduto come l'uomo provi piacere di tro-

Digitized by Google

varsi con esseri simili a lui e di vivere per così dire in essi. Ora due vie principali a ciò sono l'amore e la stima. Con quello cerchiamo che gli altri abbiano piacere del nostro consorzio, della nostra felicità, della nostra esistenza; con questa che essi ritengano il nostro carattere ed il nostro operare conformi al fine generale della natura umana.

Ma non potremmo aver piacere dell'amore e della stima degli altri, se già verso questi non avessimo noi stessi provato l'uno e l'altra. Vediamo come sorgano dunque questi due sentimenti nel nostro spirito e quindi insieme il sentimento morale.

L'uomo trae diletto dalla compagnia degli altri e, stabilendo con essi rapporti di società e di amicizia, ne ottiene molti ed inestimabili vantaggi. Ma chi opera verso gli altri con benevolenza soltanto per questi vantaggi, non è mosso da un sentimento nè morale nè disinteressato.

Quando invece un uomo operasse amichevolmente verso gli altri, perchè nell'accordo e nella buona armonia degli uomini egli trova o vede qualche cosa di bello e di ammirevole, sarebbe inspirato nelle sue azioni da un sentimento disinteressato, ma puramente estetico e non morale. Questo sorge invece quando quell'operare vien riconosciuto come un *dovere*; quando cioè si riconosce che così *si debba* fare senz' altro, indipendentemente dalle conseguenze che ne possono nascere.

Questo concetto del dovere ed il sentimento che vi corrisponde sono primitivi nell' uomo nè si possono derivare da altri concetti o da altri sentimenti. Con ciò non si vuol dire che essi sorgano nel nostro spirito in modo puro e distinto sin dai primordi della civiltà, o, nella vita dell'individuo, sin dai suoi primi anni; essi

Digitized by Google

hanno invece una lenta elaborazione ed un lungo svolgimento sia nell'umanità, sia nell'individuo; la simpatia naturale che sorge tra uomo e uomo, l'amore pur naturale del sapere, i sentimenti estetici e religiosi concorrono in diverso modo a svegliare, educare e modificare in noi il concetto ed il sentimento del dovere. Ma questo per sè non si può ridurre a quelli, avendo un carattere affatto proprio e particolare; e, mentre i sentimenti prima indicati hanno una grandissima influenza sulla produzione e sullo svolgimento del sentimento morale, questo alla sua volta, quando è sorto, si lega strettamente con essi e, aggiungendo un elemento proprio, li modifica profondamente. Allora non si cerca più soltanto di conoscere per appagare la naturale curiosità e perchè in ciò si trova un piacere ed una soddisfazione; si cerca di conoscere il vero e il solo vero, anche quando ciò riesce molesto, perchè il vero è degno per sè di essere conosciuto, e nel conoscerlo e farlo conoscere si adempie ad un dovere. Si ha piacere di stare insieme cogli altri e di esserne amati; perciò si cerca di rendersi graditi a loro col favorirli e beneficarli. Ma una volta sorto il sentimento del dovere, noi sentiamo di dover fare del bene, e un certo bene, ai nostri simili, indipendentemente dal vantaggio e dal piacere che ne possiamo trarre, anzi non ostante i sacrifizii e i dolori che noi per far quel bene dovessimo sopportare.

Una prova che esiste in noi questo concetto e questo sentimento del dovere è la stima che noi nutriamo verso certi uomini, cioè l'intima persuasione del loro valore personale. Questa persuasione non può essere certamente interessata, perchè con essa noi siamo molte volte costretti a mettere altri a paro di noi, ed anche al di sopra. — Ora su che cosa è fondata la stima?

Digitized by Google

Questa non sarebbe possibile se non ammettessimo un termine assoluto e comune, col quale un uomo e un'azione umana possano essere ragguagliati e rispetto al quale si possa quindi attribuire all'uno e all'altra un determinato valore.

Ora questo termine non si può avere se all'attività e alla vita dell'uomo non si riconosce un fine comune supremo ed assoluto.

Allora si potrà giudicare del valore degli uomini e delle loro azioni, poichè noi stimeremo tanto più gli uni e le altre, quanto più quelli e queste si conformeranno a quel fine; nella coscienza del quale noi quindi riporremo il fondamento della moralità. Quel fine, essendo assoluto e supremo, *deve* attuarsi fra gli uomini; e così da quella coscienza deriva il concetto e quindi il sentimento di un *dover essere*, concetto che è così fondamentale per la vita pratica e per il sapere pratico, come il concetto dell'essere è fondamentale per il sapere teoretico.

Un altro fatto, che si lega strettamente colla stima, e prova la coscienza che hanno gli uomini di un fine supremo e comune, è la *gara*. Gli uomini non gareggiano coi bruti in forza od altro, nè si sentono umiliati sapendosi in qualche cosa inferiori ad essi. Ogni uomo invece cerca o desidera naturalmente di essere dappiù degli altri uomini in forza, in ingegno e in coraggio, ecc., affatto indipendentemente dai vantaggi individuali che egli con quei pregi può acquistarsi, anzi non ostante i mali che gliene possono venire.

È stato già osservato da altri che nessun uomo, il quale abbia acquistata una certa superiorità di coltura, di sapere, di carattere, anche essendo infelicissimo, sarebbe disposto a mutare la sua condizione con quella di un uomo ignorante

Digitized by Google

o vile. Per la stessa ragione l'uomo non preferirebbe essere un bruto, sebbene la ragione e le facoltà che ne dipendono, mentre lo rendono infinitamente superiore ad esso, sono però ben sovente cagione a lui di dolori ineffabili e di una vita infelice. Ora tutti questi fatti non si possono spiegare, se indipendentemente dalla felicità o infelicità non si riconosce alla vita un fine supremo assoluto, rispetto al quale soltanto si può comprendere ed ammettere la superiorità dell'uomo colto o di carattere nobile sull'uomo ignorante e vile, e la superiorità in genere dell'uomo sul bruto. E poichè dalla gara sono eccitate moltissime azioni degli uomini, così si comprende come, senza la coscienza di un fine supremo comune ed assoluto, non si possa spiegare nè la vita degli individui, nè quella dei popoli.

§ 181. Ma se noi riconosciamo, che nell'uomo si svolge naturalmente l'idea più o meno chiara di un fine comune, e quindi un sentimento di dovere rispetto a certe azioni, convien pur riconoscere che vi ha una grande disparità nel determinare tali azioni e lo stesso fine supremo della vita umana nel suo contenuto; e da ciò molti sono tratti a dubitare che la moralità sia parte essenziale della natura umana. Ma per assicurarci di questo non è necessario che gli uomini siano concordi nella materia, ossia nel contenuto del dovere; basta che essi riconoscano un dovere in genere, cioè si accordino nel concetto formale, riconoscendo in genere che v'ha un fine supremo e per conseguenza una legge morale che tutti debbono osservare.

Questo fine, e quindi il criterio che si segue nella stima degli altri e di sè, viene determinato variamente dai varii popoli e dai varii individui, secondo il diverso grado di civiltà, la vigoria e la purezza del sentimento morale; però vien sempre, in un modo o nell'altro, riposto nello svolgimento di alcuni o di tutti i sentimenti

Digitized by Google

disinteressati e nell'attuazione dei loro oggetti. Così v'hanno uomini che pongono il fine supremo della vita nel concorrere direttamente ai progressi della civiltà e del sapere, altri che lo pongono nel compiere opere di pietà e di beneficenza, altri ancora nel far grande e potente la loro patria, o, più modesti, nel migliorare le condizioni della propria famiglia.

Si vede da ciò, che l'obietto della moralità non cambia nella sua natura formale, ma va allargandosi ed elevandosi coll'allargarsi e coll'elevarsi degli stessi sentimenti disinteressati, dai quali il sentimento morale riceve la sua materia e la sua determinazione. Ed infatti noi vedremo più tardi nella *Morale* che appunto in tutti questi sentimenti disinteressati, nel loro compiuto svolgimento, nelle azioni da essi inspirate e nei prodotti di queste azioni consiste propriamente il fine supremo della vita.

§ 182. SENTIMENTO RELIGIOSO. — Diciamo sentimento religioso, anzichè sentimenti religiosi, perchè quello ha in ogni uomo una certa unità, sebbene non ve n'ha forse altro che poi sia tanto variabile secondo i tempi, i popoli e gli individui.

Nel sentimento religioso, più che in altro, si avvera quel circolo tra il sentimento e la percezione che abbiamo già notato. Come tutti gli altri sentimenti, anche il sentimento religioso è eccitato dalle percezioni di alcuni oggetti; ma il sentimento che da questi nasce, quando prende il carattere di sentimento religioso, spinge la mente alla creazione o alla rappresentazione di un oggetto nuovo, di un Ente, che è con noi e col mondo in una certa relazione, spinge insomma la mente all'idea, alla credenza e quindi all'adorazione della divinità. Però, come quest'idea viene eccitata in noi

Digitized by Google

e suggerita da un sentimento, è naturale che ritenga della vaghezza e della indeterminatezza di questo; ma sebbene essa muti e varii col mutarsi della civiltà e secondo la varia natura degli uomini, pure contiene sempre un elemento fondamentale comune e costante nelle varie forme che viene assumendo. La divinità è per l'uomo sempre qualche cosa di superiore, sempre qualche cosa d'invisibile o quasi; anzi nelle religioni più progredite, la divinità è generalmente affatto impercepibile coi sensi, perchè riguardata come una realtà spirituale, sebbene essa possa in qualche modo rivelarsi nel mondo materiale come in quello degli spiriti.

Sono due le specie di attributi che gli uomini danno alla divinità, e dalla natura di essi come dalla prevalenza degli uni o degli altri sono principalmente determinate le tendenze, il carattere ed il valore delle religioni: intendiamo gli attributi metafisici e gli attributi morali: Dio si rappresenta come la causa o l'anima del mondo, colui che unifica e accorda gli esseri, li crea o li distrugge; ovvero come la sorgente della legge morale e dei precetti che debbono regolare la vita dei popoli e degli individui, come il dominatore od il padre comune degli uomini, il distributore d'ogni bene e d'ogni male, dei premii e dei castighi.

Non v'è dubbio che ad eccitare il sentimento ed il concetto di una divinità valsero dapprima specialmente i fatti più terribili e straordinari della natura, come il fulmine, il terremoto, le ecclissi, le pestilenze, ecc. Ma anche la vista del sole, della sua magnificenza e degli infiniti benefici che ne derivano, doveva far impressione sugli uomini nei primordi della civiltà e quindi far sorgere non solo l'idea di un Dio terribile, ma anche quella di un Dio benefico. I sentimenti morali dovevano

Digitized by Google

poi mettere in relazione il concetto di questa divinità metafisica colla vita umana, individuale e sociale e colle sue esigenze, e così far sorgere il concetto di una divinità morale. A stabilire questa relazione dovevano anche facilmente essere spinti gli uomini dalla coscienza che ben presto sorge in essi dei mali della vita, delle sue miserie e della sua fine ineluttabile. Sorto il concetto di un Dio buono e benefico, si trova inconciliabile con esso l'infelicità che travaglia su questa terra anche la vita dei buoni, senza ammettere una vita futura, nella cui beatitudine i buoni abbiano un compenso ai mali di quaggiù. In questo modo sorge l'idea e la credenza dell'immortalità dell'anima, la quale si lega strettamente con quella di Dio; e così le due credenze diventano i cardini fondamentali d'ogni religione.

Associandosi al sentimento morale, il sentimento religioso si libera da ogni terrore e da ogni elemento interessato. Dio, per chi ha nell'animo il sentimento religioso così purificato, diventa l'Ideale della perfezione, l'essere che governa il mondo con infinita sapienza, giustizia e bontà; esso è il Legislatore morale, che prefigge un fine supremo alla nostra vita e ci mette nelle condizioni di poterlo conseguire colla nostra libera attività.

§ 183. SENTIMENTI SECONDARI. — I SENTIMENTI DI SIMPATIA. — Dei sentimenti secondari distingueremo quattro classi principali:

1.° Quelli di simpatia. — 2.° Gli apprezzativi.

3.° Le commozioni. — 4.° I sentimenti complessi.

I sentimenti di *simpatia* vanno distinti dai sociali, benchè abbiano stretta relazione con essi. Anche quelli presuppongono la società e in essa si svolgono; però non sono prodotti, come avviene dei sociali, dai

Digitized by Google

rapporti, nei quali ciascuno di noi come individuo si trova cogli altri individui, ma dalla percezione di certi loro stati. Come noi abbiamo una naturale tendenza ad imitare le azioni altrui, così l'abbiamo a metterci nel medesimo stato d'animo, ad addolorarci vedendo gli altri addolorati, a rattristarci vedendoli tristi. Da ciò la naturale contagiosità del riso e del pianto negli uomini e specialmente nei fanciulli. Però il sentimento di simpatia ci fa soltanto rallegrare o rattristare al *vedere* gli altri allegri o tristi; quando invece noi ci rallegriamo dell' altrui gioia e ci rattristiamo dell'altrui dolore, allora il sentimento non è più di mera simpatia, ma appartiene ai sentimenti sociali. Questi possono essere disinteressati, mentre quelli propriamente detti di simpatia sono interessati, benchè siano eccitati dalla percezione dei sentimenti simili che si producono negli altri. Noi non crediamo, come qualche filosofo pretende, che i sentimenti sociali ed i sentimenti morali siano una trasformazione dei sentimenti di simpatia, benchè abbiano da questi un eccitamento. Non dobbiamo perciò confondere coi sentimenti di simpatia, propriamente detti, nè la compassione, nè la simpatia verso i nostri simili, quale l'una e l'altra vengono volgarmente intese. La compassione è essenzialmente un sentimento sociale e disinteressato; noi in essa soffriamo non soltanto della *vista* del male altrui, ma soffriamo per il male stesso. La simpatia è un sentimento sociale complesso: un uomo ha simpatia per un altro, in grazia di una o più qualità fisiche o morali che scorge in lui, e che talora egli stesso non sa del tutto determinare. Ma sarebbe un errore il credere che noi abbiamo simpatia soltanto per coloro che ci sono simili. La somiglianza del carattere vale talora ad avvicinare

Digitized by Google

gli uomini, ma talvolta anche ad allontanarli; e lo stesso si dica della dissomiglianza. Due uomini sinceri avranno facilmente simpatia l'uno per l'altro; non così due superbi; mentre potranno accordarsi ed anche simpatizzare un uomo di carattere fiero ed un altro di carattere dolce.

§ 184. SENTIMENTI APPREZZATIVI. — Questi riguardano oggetti, che non ci dànno piacere per sè direttamente, ma sono da noi appresi come mezzi, occasione o indizi di altri oggetti o di altre percezioni, che sono per sè piacevoli. I sentimenti apprezzativi hanno quindi per oggetto non il buono ed il piacevole, ma l'*utile*, ossia ciò che serve di mezzo all'acquisto di percezioni che per sè stesse, direttamente producono, in noi sentimenti piacevoli, siano poi questi corporei o spirituali, interessati o disinteressati.

Quantunque i sentimenti apprezzativi possano riguardare anche oggetti, da cui ci derivano piaceri corporei, tuttavia in sè sono sempre prodotti da percezioni intellettuali, con queste sole potendosi determinare un rapporto di causa e di effetto, di mezzo e di fine. Ciò malgrado come i sentimenti apprezzativi ricevono senso e valore dai sentimenti primarii, noi considereremo pure come corporei i sentimenti apprezzativi o mediati che a questi servono.

Vi sono poi strane contraddizioni e anomalie nei rapporti tra i sentimenti mediati e i primari. Sovente quelli diventano primari, e di oggetti che si avrebbero ad amar soltanto come mezzi, si ha invece piacere e desiderio come di fini; altre volte si mutano invece i fini in mezzi e si fanno diventar oggetto di sentimenti mediati. Abbiamo il primo caso nell'avarizia, il secondo quando si cerca il sapere non per sè, ma per acquistarsi ricchezze ed onori, quando si fanno azioni buone soltanto per acquistar nome, ecc. Vi sono filosofi (Stuart Mill principalmente), i quali si sono studiati con molto ingegno di derivare il sentimento morale, il sentimento

Digitized by Google

disinteressato, da un sentimento apprezzativo. Venendo a riconoscere che la virtù è utile, anzi condizione prima ed essenziale, nel vivere civile, del benessere e della felicità degli uomini, si finisce mediante una serie di associazioni e di un'evoluzione più o meno lunga, per amare la virtù e compiacersi di essa per sè medesima, indipendentemente dalle sue conseguenze e quindi dalla felicità cui essa conduce; precisamente come avviene nell'avarizia. Nonostante l'ingegno e la dottrina non comune colla quale venne svolta e sostenuta questa teoria, io non credo che il sentimento morale possa mai derivarsi puramente da un sentimento apprezzativo, e neppure, come vogliono altri, da sentimenti simpatici; poichè esso ci darà sempre un *residuo irreducibile* a quello ed a questi.

L'indizio migliore che un sentimento è primario e non mediato e quindi che il suo oggetto si desidera per sè, è l'insaziabilità di questo stesso desiderio (v. § 2). Chi invece vuole una cosa come mezzo, ne è soddisfatto e pago, appena essa gli basti allo scopo. Perciò, mentre l'avaro non si sente mai ricco abbastanza, chi cerca la ricchezza per le comodità e per gli agi si contenta di possederne quanto basta a questi.

§ 185. Commozioni. — Queste non sono che sentimenti elevati ad un certo grado di forza, cioè improvvise e violente agitazioni dello spirito, che si sottraggono per un certo tempo all'impero della volontà e si manifestano irresistibilmente con atti esterni più o meno disordinati.

Se ne distinguono per solito due classi, le eccitanti e le deprimenti. Le prime svegliano nello spirito e nel corpo un'attività grande e sregolata, e quindi una gran folla di percezioni e atti esterni violenti e tumultuarii. Le seconde, invece, fiaccano la nostra energia fisica e spirituale e, pur estrinsecandosi negli atti o atteggiamenti del corpo, tendono a rinchiudersi nell'animo. Sono tra le prime lo sdegno, la gioia, l'entusiasmo, ecc., tra le seconde la paura, la vergogna, il rimorso, la disperazione.

Digitized by Google

§ 186. SENTIMENTI COMPLESSI E GENERALI. — I sentimenti si associano fra loro nei modi più diversi: quelli di una classe con quelli di un'altra, e gli stessi sentimenti interessati coi disinteressati, gli spirituali coi corporei, producendosi così stati affettivi di natura varia e molteplice. Molti degli stessi sentimenti spirituali, che abbiamo prima esaminati, sono sempre nel loro svolgimento mescolati e congiunti con più altri. Così i sentimenti estetici, i sociali, i religiosi, ecc.

Ma anche quando i sentimenti non si associano fra loro in modo da formarne un solo, non lasciano, trovandosi ad un tempo nella nostra coscienza, di agire in modi diversi gli uni sugli altri, ora indebolendosi, ora rinforzandosi a vicenda. L'uomo nelle condizioni ordinarie è occupato da più sentimenti, benchè talora nel suo spirito la percezione di un dato oggetto, o meglio più percezioni intorno ad esso sollevino un sentimento sì vivo e sì forte da far scomparire, per alcun tempo almeno, ogni altra percezione e ogni altro sentimento. Ma ciò avviene solo in certi momenti straordinari e più gravi della nostra vita. Per solito, come si hanno in un dato momento più idee e più sensazioni, così si è pure occupati da più sentimenti che, associandosi fra loro quando sono omogenei, cioè ugualmente piacevoli o dolorosi, oppure combattendosi e indebolendosi a vicenda se sono di natura differente, determinano in noi quel sentimento generale di benessere o di malessere fisico o spirituale, che ci accompagna nella nostra vita ordinaria.

Concorrono talora a determinare questo sentimento varie e molteplici cagioni, come il tempo, l'aspetto del cielo, il caldo o il freddo, la digestione, una leggera mortificazione, un puntiglio, oppure un atto cortese, un piccolo desiderio

Digitized by Google

soddisfatto, ecc., e più di queste cose insieme; le quali operando su di noi, ci dànno quel sentimento vago e indistinto a cui più sopra si è accennato: insomma il buono o il cattivo *umore* della giornata, di cui il più sovente non sappiam noi stessi tutte le cause. Talvolta però questi sentimenti generici non sono determinati da cagioni lievi e passegere, ma da gravi condizioni fisiche o morali, che ci rendono più inclinati alla gioia che alla tristezza, o viceversa, ci dànno quindi un carattere allegro o malinconico.

Sono pure sentimenti complessi e generali quelli prodotti dalla coscienza generale della nostra attività e specialmente dell'attività percettiva. Abbiam già detto come le percezioni per sè stesse, iudipendentemente dall'importanza di ciò che ci rappresentano, sono per noi un sollievo e una distrazione, ci dànno piacere. L'esser privo o vuoto di idee e di percezioni produce un certo malessere, non solo spirituale, ma pur fisico, in cui consiste la *noia* nella sua forma originaria. Ma altri può provar questo sentimento, e specialmente il malessere spirituale, non solo per la mancanza di percezioni, ma quando la sua attività in genere non è occupata in oggetti che siano pari alle sue aspirazioni e alle sue facoltà. Questo sentimento è tanto più vivo, quanto più l'uomo sente l'infinito e vi tende; niuna cosa allora lo soddisfa intieramente, e tutto egli trova piccolo e meschino in confronto del fine a cui si sente chiamato e dei desiderii che si suscitano in lui.

Si vede perciò che anche la noia è un sentimento che ha diverse gradazioni; nel suo infimo grado essa tramezza fra i sentimenti corporei e gli spirituali. Ma anche in quello essa è già il segno di una vita superiore. Gli uomini, il cui vivere è rivolto quasi intieramente alla conservazione della vita, non

Digitized by Google

sono mai annoiati, come si vede nei primordi della civiltà, nelle tribù selvaggie e anche nelle nostre classi inferiori e lavoratrici. La noia sorge quando, prodottasi in noi l'idea di una vita superiore a quella di cui godiamo, non ci riesce di conseguirla, perchè vi siamo impediti da una causa esterna o dalla stessa imperfezione del nostro spirito. Perciò la noia è, specialmente nel suo grado superiore, in ragione diretta della coscienza di noi stessi, del valore che noi diamo alla vita ed alle cose in genere. Chi ha una viva coscienza della sua dignità come uomo e della missione che l'uomo ha nel mondo, tanto più facilmente sente tedio della sua vita reale e di quella degli altri, trovandola inferiore all'ideale che egli accarezza nella mente. Per tale rispetto ha ragione il Leopardi di dire che la noia è il più sublime dei mali, e di considerare questa come un sentimento in cui si manifesta più viva la coscienza dell'infinito.

Digitized by Google

Digitized by Google

CAPO SECONDO

Del volere.

ARTICOLO PRIMO

DEL VOLERE IN GENERE.

§ 187. Noi prendiamo qui la parola *volere* in un senso molto ampio, come comprendente in sè tutti i fatti di tendenza e quelli propriamente detti di volontà; cioè quegli atti, coi quali un essere percettivo si rivolge spontaneamente, ossia per propria virtù interna, a conseguire un oggetto o meglio un certo stato dell'animo.

Abbiamo esaminato sin qui la percezione ed il sentimento. Ora, come la semplice apprensione non ci dà il sentimento, così l'una e l'altro non ci dànno, nè ciascuno da sè nè insieme, un atto volitivo. Se l'uomo fosse un essere dotato solo di percettività e di sentimento, avrebbe ugualmente piacere e dolore dalle sue percezioni, ma da ciò non riceverebbe mai un impulso a liberarsi dal dolore o a perdurare nel piacere. Convien dunque ammettere nella nostr'anima una facoltà o condizioni primitive speciali, per cui si rendano possibili in genere i fenomeni del volere.

Digitized by Google

§ 188. Non v'ha dubbio però che il volere ha per sue condizioni necessarie il sentimento e la percezione. L'essere animato infatti si rivolge sempre a uno stato piacevole, movendo da uno stato doloroso. Se esso fosse in uno stato uniforme e continuo di piacere, non potrebbe sorgere in lui tendenza ad altro stato. Ma le cose non sono così. Nell' uomo si succedono continuamente i piaceri ai dolori, a piaceri o mali maggiori altri minori e viceversa; anzi la nostra natura è così fatta che il medesimo oggetto, dopo averci per un certo tempo prodotto piacere, ci viene a noia ed al piacere succede un certo disgusto; altri piaceri poi per la loro stessa natura non possono durare che per un tempo più o meno breve. Questo avvicendarsi di sentimenti eccita e determina nell'animo le nostre tendenze. Dapprima sorge una tendenza vaga al piacere, un'avversione al dolore, uno sforzo per continuare nel primo o per riaverlo qnando lo abbiamo perduto, uno sforzo per liberarci dal secondo. Questa tendenza costituisce la forma primitiva del volere, la legge fondamentale dell'operare negli esseri sensitivi in genere; essa è perciò la prima condizione dello svolgimento dei desideri e degli istinti.

§ 189. Quando un essere sensitivo ha provato un certo piacere o dolore, al sorgere di alcune date percezioni si produce naturalmente in esso una tendenza verso gli oggetti delle percezioni piacevoli, un'avversione verso gli oggetti delle percezioni dolorose. Così si formano i *desideri*, i quali, intesi in largo senso, comprendono sì le tendenze come le avversioni verso *oggetti determinati*, i quali, producendo in noi quelle date percezioni, suscitano pure i sentimenti che a queste corrispondono.

Digitized by Google

Però i desideri non bastano per sè soli a farci conseguire gli oggetti piacevoli o a fuggire i dolorosi; anzi non valgono neppure a farci compiere gli atti che da parte nostra si richiedono per ottenere l'uno o l'altro intento; ma è necessario ancora che il desiderio diventi istinto o volere in istretto senso, volontà, la quale si produce mediante la congiunzione della facoltà generale del volere coll'intelligenza riflessa, mentre l'istinto si forma per mezzo dell'associazione delle percezioni in genere e per l'impulso dei sentimenti.

ARTICOLO II.

DEL DESIDERIO.

§ 190. Nei nostri desideri convien distinguere l'oggetto, l'intensità e la durata.

Come l'oggetto diretto dei nostri sentimenti è sempre una percezione, così l'oggetto dei nostri desideri è sempre uno stato interno, un sentimento. Non si desiderano oggetti per sè, ma per i piaceri che ci dànno, e quindi in realtà si desiderano sempre questi. E, come qualunque oggetto atto a produrre in noi direttamente o indirettamente un piacere, a togliere o scemare un dolore, dicesi BENE, così l'oggetto dei nostri desideri è sempre il bene, mentre è *male* qualunque oggetto atto a produrci un dolore. Ora, come il desiderio d'un bene si può chiamare in largo senso, *amore*, così diciamo *odio* l'avversione ad ogni male.

L'amore e l'odio sono dunque le due forme fondamentali del desiderare, corrispondenti a quelle del sentimento, cioè al piacere ed al dolore.

È facile il vedere lo stretto rapporto, che i desideri

Digitized by Google

hanno non solo col sentire, ma anche coll'apprendere. Certo non ogni desiderio presuppone, secondo il detto antico (*ignoti nulla cupido*), una vera cognizione dell'oggetto desiderato; ma ogni desiderio si rivolge ad un oggetto appreso come piacevole, o che richiama sentimenti piacevoli da esso prodotti, e che perciò vien detto un bene.

§ 191. Ma come vi sono diverse specie di beni, così potremo pur distinguere, rispetto a questi, differenti specie di desideri.

I beni, che noi possiamo desiderare, si distinguono anzitutto in beni corporei ed in beni spirituali. Avremo quindi desideri *corporei* e desideri *spirituali*, la quale divisione corrisponde a quella già fatta tra i sentimenti.

I desideri corporei si rivolgono all'acquisto dei piaceri corporei, e ve ne saranno quindi tante specie quante ne abbiamo in questi. Esiste un rapporto diretto tra la forza del sentimento e quella del desiderio corrispondente. Perciò come sono deboli i sentimenti corporei corrispondenti alle percezioni della vista e dell'udito e per lo più anche del tatto, tali sono pure i desideri che loro corrispondono; laonde questi non hanno in genere nello svolgimento e nella conservazione della nostra vita vegetativa una parte così grande come i desideri suscitati dai sentimenti del gusto e dell'olfatto e specialmente dai sentimenti organici. Anzi, da questi propriamente hanno impulso quelle azioni per le quali gli esseri animati conservano, svolgono e propagano la loro corporea esistenza.

§ 192. Spieghiamo come ciò possa avvenire.

Un essere puramente sensitivo non sente piacere o dolore di una cosa, perchè la apprenda favorevole o dannosa alle condizioni della sua vita; ma, senza

Digitized by Google

questa cognizione, esso trae immediatamente piacere dalla percezione di alcuni suoi stati corporei, dolore dalla percezione di cert'altri. Non è quindi impossibile che l'animale senta piacere di cose dannose alla sua esistenza e dolore di altre favorevoli. Però l'esperienza ci insegna che *per l'ordinario*, ed entro i limiti che più tardi noteremo, un dolore fisico è effetto, e quindi indizio (non coscienza) d'uno stato anormale dell'organismo, cioè contrario alle sue condizioni fisiologiche; il piacere, di uno stato a queste favorevole; e in tal modo sorge desiderio di questo e avversione a quello; ma non perchè tali stati si apprendano come utili o dannosi, bensì perchè sono piacevoli o dolorosi.

Ciò è tanto vero, che talora questa corrispondenza tra il sentimento fisico e i bisogni dell'organismo manca o s'inverte, eccitandosi nell'animale piacere e quindi desiderio di una cosa dannosa all'organismo, dolore di cosa favorevole. Però quella corrispondenza è tanto più costante, quanto più l'animale si trova nelle condizioni normali e abituali della sua vita.

Perciò è più oscillante e dubbia nell'uomo, e specialmente nell'uomo civile, che non nei bruti, nei quali gli istinti sono più sicuri ed i piaceri e dolori sono, meglio che nell'uomo, indizio delle condizioni fisiologiche. Ciò nasce da che nell'uomo la vita è più artificiale e non è intieramente soggetta, come quella del bruto, al meccanismo delle impressioni esteriori; e forse ancora da che i nervi del sistema simpatico, il quale serve alla vita vegetativa, e più che negli altri animali è indipendente dagli organi centrali del sistema nervoso, e specialmente dal cervello, per mezzo del quale soltanto possono prodursi nell'anima le sensazioni. Inoltre, se nell'uomo i sensi superiori, quali sono l'udito e la vista, prendono un grandissimo sviluppo, gli inferiori, cioè il gusto, l'olfatto e specialmente il senso organico possono, sia per ragioni psichiche, sia per con-

Digitized by Google

dizioni fisiologiche, originarie o derivate da una più o meno lunga evoluzione, essere nell'uomo meno forti che non in altri animali.

Ma, come ci vien provato dall'esperienza, la sicurezza colla quale nelle loro condizioni native gli animali sanno evitare ciò che a loro nuoce, per es. gli erbivori le piante velenose, li abbandona poi quando essi si trovano in condizioni insolite; sicchè noi allora li vediamo bene spesso correre ciecamente incontro ai loro danni ed alla loro rovina.

Anche nell'uomo molti sentimenti fisici, specialmente i dolorosi, sono indizi veraci delle condizioni reali del suo organismo; come il sentimento della fame e della sete, l'oppressione del respiro, certi stati dell'atmosfera appresi coll'olfatto, certi sentimenti del gusto, ecc. Ma vi sono d'altra parte molti sentimenti piacevoli provenienti da stati corporei che ci sono dannosi, mentre ce ne sono altri dolorosi prodotti da stati o fatti che son propizi alla salute. Così vi sono veleni piacevoli al gusto e farmaci disgustosi; talora ci dilettiamo di cibi malsani e ci spiacciono i salubri.

Ciò malgrado v'ha sempre tra il sentimento fisico ed il nostro organismo un certo accordo, cioè almeno un accordo parziale ed effimero; giacchè se una cosa piacevole, per es. un cibo, è dannosa alle condizioni permanenti ed essenziali del nostro corpo, ai visceri, ai tessuti, ecc., è però momentaneamente favorevole alle condizioni fisiologiche di un dato organo, come, nell'es. indicato, al gusto.

§ 193. Come ai sentimenti corporei corrispondono i desideri corporei, così ai sentimenti spirituali corrispondono i desideri spirituali, i cui oggetti non sono appresi da noi soltanto coi sensi, ma sono anche sempre percepiti intellettualmente, e quindi conosciuti; sicchè per essi vale in senso proprio il detto: *ignoti nulla cupido.* Di tali desideri si hanno a distinguere tante specie, quante sono quelle dei sentimenti loro corrispondenti.

Così in forza dei sentimenti intellettuali sorge in

Digitized by Google

noi la curiosità nelle sue diverse forme, il desiderio di saper cose nuove, di conoscere i fatti altrui, i piccoli e i grandi, l'amore di osservare il mondo e le cose che ci circondano, il desiderio di penetrarne la natura, l'amore più elevato del sapere.

Svariatissimi e potentissimi sono i desideri che ci vengono dai sentimenti sociali: anzitutto il desiderio della società, l'avversione alla solitudine, l'amore della compagnia e della conversazione, il desiderio di comunicare ad altri le nostre idee, i nostri sentimenti, tutta la nostra vita interna, il desiderio di dominare ed in qualche modo di sopravanzare gli altri, l'ambizione, la smania del lusso e dello sfarzo; e per contro il desiderio di veder altri felici e contenti, il vero amore del prossimo, che necessariamente prende un carattere morale.

Dei desideri estetici è poco a dirsi; perchè essi sono spiegati intieramente dai sentimenti corrispondenti. — Il piacere che noi abbiamo dalla contemplazione del Bello naturale e artifiziale fa sorgere in noi il desiderio e la ricerca del Bello, desiderio che nelle condizioni propizie, e quando ha raggiunto una certa forza, ci spinge alla produzione artistica.

I desideri morali si riducono all'amore del dovere, al desiderio di conseguire tutti quegli oggetti in cui sta il fine supremo della nostra vita; saranno quindi desideri morali l'amore della scienza e dell'arte, prese come elementi di questo fine, l'amore degli altri, il desiderio della loro felicità e del loro perfezionamento, l'amore del nostro paese, dell'umana civiltà in generale.

Nel sentimento religioso più elevato Dio è considerato come l'ideale di perfezione, come l'ideale della bontà, della giustizia, della sapienza. Perciò si sveglia nel nostro animo una viva aspirazione verso di Lui

Digitized by Google

e il desiderio che tutti gli altri esseri intelligenti a lui si uniscano e partecipando, quant'è possibile, alla natura sua, attuino fra loro il Regno di Dio, cioè l'unione massima degli spiriti intelligenti, fondata sull'amore reciproco e sul massimo comune perfezionamento. In questo modo le aspirazioni religiose si congiungono colle aspirazioni morali e si compiono e sostengono a vicenda.

§ 194. Come i sentimenti, così i desideri possono fra loro associarsi o contrastarsi, modificando così i nostri stati volitivi. — Se un oggetto ha diversi aspetti, e tutti piacevoli, suscita più desideri, che insieme si congiungono, formandone un solo, più forte di ciascuno. Così puossi amare la scienza per se, pel diletto che se ne trae, per la gloria, per l'utile proprio e per l'altrui. — Se poi un oggetto è per alcuni rispetti piacevole, per altri disgustoso, nasceranno desideri opposti fra loro, che si indeboliranno a vicenda, spingendo per opposte vie lo spirito.

Ogni oggetto che ci appare come bene, dal quale cioè possiamo aspettarci un piacere, suscita in noi un desiderio. Però noi desideriamo sovente anche oggetti, i quali non sono piacevoli in sè, ma sono mezzi ad oggetti piacevoli, ci sono cioè *utili*. Tali desideri corrispondono ai sentimenti apprezzativi, e potrebbero chiamarsi *indiretti*.

Questi desideri non sono però i primi a svilupparsi. L'uomo dapprima tende direttamente all'acquisto dei piaceri; più tardi viene a riconoscere che tra l'oggetto ultimo de' suoi desideri e questi v'è una serie di ostacoli da superare o di oggetti da acquistare, necessari al conseguimento di quest'ultima meta. — Così si desiderano le ricchezze per la soddisfazione di altri desideri corporei o spirituali; e si

Digitized by Google

può desiderare la scienza per le ricchezze, cioè un fine per un mezzo. Avviene insomma nei desideri quello stesso che nei sentimenti. Spesso una cosa, che per natura sua è desiderabile soltanto come mezzo, si desidera come fine e viceversa. Anzi la stessa intelligenza viene da molti, se non dal più degli uomini, volta quasi intieramente alla soddisfazione di desideri corporei.

§ 195. Quando un desiderio diventa così forte che la volontà non può frenarne il corso o se ne rende schiava, allora abbiamo la *passione*.

La passione va ben distinta dalle commozioni, ossia dai sentimenti impetuosi, i quali producono nello spirito e per riflessione fisiologica nel corpo una serie di atti senza alcuna tendenza, e non miranti nè consciamente, nè inconsciamente, ad alcun effetto determinato. Sono atti spontanei, prodotti dallo stato affettivo per sè, senza desiderio e senza volontà; sono atti sovente improvvisi, concitati, impetuosi. Le passioni invece si rivolgono e tendono a un dato oggetto, e sono perciò veri stati volitivi e non di solo sentimento. Hanno una grande forza nel nostro spirito, come le commozioni, e legano la volontà, ma non impediscono ogni riflessione, come quelle; non sorgono all'improvviso, ma per lo più lentamente e a gradi, ricevendo appunto la loro maggior forza dall'abitudine e dal tempo.

Quando la passione s'è impadronita di noi, altera tutta la nostra vita interna e conseguentemente anche l'esteriore; modifica, conforme al proprio oggetto, le nostre idee intorno alle cose e i sentimenti che ne conseguono, e volge tutte le nostre azioni al conseguimento di quell'oggetto, senza esserne sazia mai. Così la passione si fa tiranna dell' uomo, sottraendone le

Digitized by Google

azioni al dominio della ragione e alle ponderate deliberazioni della volontà.

Diverse sono le specie delle passioni corrispondenti alle differenti specie dei sentimenti e dei desideri. Chiameremo sensuali quelle che corrispondono ai sentimenti corporei, spirituali le altre. Sono tra le prime l'ubbriachezza, la golosità, la lussuria, ecc.; tra le seconde abbiamo la curiosità smaniosa e l'amore passionato della scienza, che derivano dai sentimenti intellettuali, abbiamo il fanatismo religioso, il timore superstizioso della divinità e della vita futura, ecc.

Non possiamo ammettere in vero e proprio senso *passioni morali*, giacchè la passione è sempre per sè irragionevole, o almeno anche quando, come la passione del sapere, è, per natura del suo oggetto, nobile e degna, tuttavia come passione non si può del tutto approvare, poichè trascende i giusti limiti entro i quali ogni desiderio deve contenersi per non usurpare tutta l'attività del nostro spirito o più di quella che le convenga. Sono invece numerose le passioni derivanti dai sentimenti sociali, come l'ambizione, l'amore passionato della famiglia, della patria, degli amici, l'amore in senso stretto, che è la passione forse più generale e più potente e che risulta da desideri di diverso genere insieme congiunti, la gelosia, l'invidia, l'odio, ecc.

Ai sentimenti mediati non corrispondono direttamente passioni, se non quando i sentimenti mediati si fanno immediati e primari, come avviene nel desiderio delle ricchezze, che si trasforma in avarizia; della quale, per alcuni rispetti, non è che una forma la malefica passione del giuoco.

La passione si vince assai più facilmente ne' primordi, che non quando la si è lasciata crescere e radicare nello spirito. Divenuta gagliarda, ci riesce quasi impossibile liberarcene combattendola direttamente; anzi, così facendo, la rendiamo talora più forte. Convien meglio una cura indiretta, rivolgendoci ad oggetti diversi, e cercando di interessarci, quanto più si può vivamente, per qualche occupazione o impresa nobile e geniale.

Digitized by Google

ARTICOLO III.

DELL'OPERARE ISTINTIVO.

§ 196. Il desiderio, consistendo in una tendenza determinata, è un semplice sforzo per ottenere un oggetto, non è l'esecuzione ordinata degli atti per ottenerlo. Quest'esecuzione non si ha se non per mezzo degli istinti o della volontà. Prendo quì la parola *istinto* nel suo senso più ampio, come la facoltà di compiere per mezzo di un impulso psichico determinato da un desiderio, una serie di atti rivolti alla soddisfazione di questo. Noi ammettiamo perciò istinti corporei e spirituali, quantunque colla parola istinto si designano più frequentemente soltanto i primi. Intendiamo per istinti corporei quelli che mirano a soddisfare i desideri sensuali, per istinti spirituali quelli che sono prodotti dai desideri spirituali. I primi contengono sempre nei loro procedimenti atti corporei, gli spirituali invece possono anche constare di soli atti spirituali.

Nell'istinto, come ben dice il Romanes, manca la conoscenza dei rapporti di mezzo a fine che lega gli atti compiuti per la soddisfazione del bisogno. Esso non tende consciamente a un dato oggetto come ad un fine, nel modo che fa la volontà; ma la stessa rappresentazione dell'oggetto determina l'operare, senzachè lo spirito, con un atto proprio e riflesso, diriga la ricerca e l'uso dei mezzi che occorrono per conseguire quell'oggetto. Abbiamo dunque nell'istinto, come nella volontà, la spontaneità dell'azione, ma non la direzione e lo sforzo di una intelligenza che opera con coscienza di sè. L'azione dell'istinto si produce insomma in forza di un determinismo interno o spirituale di atti, determinismo che diciamo spontaneo nel senso che l'impulso al suo compimento non viene dal di fuori, ma dallo spirito stesso, o meglio da

Digitized by Google

un suo stato, cioè dalla rappresentazione di un oggetto piacevole e dallo sforzo che il nostro spirito fa per ottenerlo.

Da ciò si vede, come si debbano distinguere gl'istinti dai movimenti riflessi e dalle commozioni violente prodotte da certi sentimenti. I moti riflessi non dipendono da impulso della attività psichica, ma si producono per un meccanismo puramente fisiologico, posto in atto da certe determinate condizioni dei centri nervosi. Però alcune volte, derivando queste da stati psicologici, ne dipendono pure indirettamente i moti riflessi che a quelle condizioni corrispondono, come il pianto e il riso. Altre volte invece i moti riflessi si producono per semplici eccitazioni nervose, senzachè vi precedano o siano anche solo possibili stati spirituali, come quelli che avvengono in certi animali appena decapitati.

Non c'è dubbio però, che questi moti riflessi hanno una grande influenza nella formazione degli istinti.

§ 197. Perchè si possa avere un operare istintivo si richiede: 1.° un desiderio; 2.° una rappresentazione dell'azione da compiersi; 3.° un impulso determinato all'esecuzione di tale azione; 4.° l'esecuzione stessa secondo la rappresentazione e l'impulso.

Ognuno può veder facilmente, come non sia possibile l'istinto senza il desiderio, di cui quello non è che uno svolgimento. Vediamo la seconda condizione. Come all'istinto precede il desiderio e a questo il sentimento, così la rappresentazione dell'azione si ha sovente col riprodurre nell'immaginazione le azioni e gli stati che diedero origine a quel sentimento. Ora, se tali stati e tali azioni dipendono in qualche modo da noi, noi le compiamo o ci sforziamo di compierle tenendone presenti le immagini e dando al nostro spirito e indirettamente al corpo, quando occorre, gli impulsi necessari.

Ma la via non è sovente così facile e piana, come da questa indicazione generale parrebbe. Spesso non basterà aver presenti gli atti compiuti per riprodurli,

Digitized by Google

più spesso ancora questi dovranno modificarsi per le condizioni nuove, per le stesse naturali trasformazioni dei bisogni e dei desideri. Alcuni di questi si possono soddisfare con soli atti interni, cioè fuggendo le percezioni moleste e cercando le piacevoli con un impulso istintivo; benchè non sempre questo ci riesca. Ma il più delle volte tanto i desideri sensuali quanto gli spirituali non si possono soddisfare senza atti del corpo, ai quali pure lo spirito dovrà dare l'impulso.

Gli atti del corpo si distinguono in *volontari* ed *involontari*. — I primi sono, in largo senso, quelli prodotti dall'impulso di un atto spirituale, i secondi quelli determinati soltanto dalle condizioni fisiologiche dei centri nervosi, anche quando queste derivino da stati spirituali scompagnati da impulso. Sono quindi involontarie le commozioni e tutti i moti riflessi in genere. Però gli atti corporei, siano volontari od involontari, vengono compiuti nello stesso modo e secondo le medesime leggi fisiche; anche negli atti volontari lo spirito, dato l'impulso, ne abbandona l'esecuzione alle forze meccaniche e fisiologiche del corpo, e si accorge poi che l'atto è compiuto soltanto per via delle percezioni muscolari.

1) L'esecuzione degli atti fisici dietro l'impulso dei desideri corporei costituisce, in senso proprio e stretto, gl'istinti, dei quali alcuni sono generali ed altri speciali; i primi mirano a soddisfare i bisogni generali dell'animalità, i secondi le tendenze particolari alle differenti specie di animali. Tale distinzione ha però sovente un valore affatto relativo, poichè gli istinti speciali sono per lo più istinti che in un modo particolare, conforme alle condizioni di una data specie di animali, mirano a soddisfare bisogni corporali.

2) Si fa questione, se gli istinti degli animali siano innati o acquisiti, e se il loro operare derivi tutto dall'istinto o in parte anche dall'intelligenza.

Digitized by Google

Alcuni, osservando che certi animali modificano e quasi perfezionano il loro operare adattandolo alle circostanze e condizioni diverse nelle quali essi si trovano, vogliono ciò attribuire ad un'intelligenza limitata, propria del bruto o di alcuni bruti, e non al solo istinto; poichè questo, secondo loro, dipendendo da condizioni primitive e operando ciecamente, è pur fatale e costante.

Ma noi, come non ammettiamo istinti innati, così non distinguiamo nel bruto un operare istintivo e un operare intelligente, ma consideriamo tutti gli istinti come derivati e tutto l'operare del bruto come costituito da atti puramente riflessi o da azioni istintive.

Nel bruto sorgono, come nell'uomo, dapprima le percezioni sensibili, dietro queste i sentimenti corporei, specialmente gli organici, quindi i desideri corrispondenti, per ultimo gli istinti. I primi desideri che si manifestano, non derivano tanto da una tendenza al piacere quanto da un'avversione al dolore Per le stesse condizioni fisiologiche sorgono nell'animale, sin dal principio della sua vita, diversi bisogni, perciò, quando essi non sono soddisfatti, altrettanti dolori. Ora il dolore rende l'animale irrequieto e gli fa compiere involontariamente moti vari e disordinati, i quali però, quando le condizioni sono propizie, lo conducono a soddisfare il suo bisogno senza un vero impulso diretto ad una determinata azione. Ma, ripetendosi lo stesso bisogno e quindi il medesimo dolore e desiderio, si ripresentano pure le immagini degli atti compiuti una volta, sia pure casualmente, che condussero alla soddisfazione dello stesso desiderio, ed allora l'animale compie quegli atti con un impulso proprio, e quindi coll'istinto, per via del quale il bruto viene così adattandosi alle diverse condizioni in mezzo alle quali si svolge, senza bisogno dell'intelligenza.

Certamente noi vediamo alcuni animali manifestare certi loro istinti, anche quando questi, per le mutate o artificiali condizioni in cui quelli si trovano, hanno perduto ogni scopo; ma ciò non prova nulla contro la nostra teoria.

Gli istinti sono essenzialmente determinati: 1.° dalle condizioni esteriori in mezzo alle quali l'animale si svolge; 2.° dalla natura del suo organismo; 3.° e probabilmente ancora dalla natura psichica originariamente diversa nei diversi animali.

Digitized by Google

Molti fatti ci provano l'influenza grandissima dell'organismo nella formazione dei diversi istinti dei bruti. È probabile anzi che negli animali inferiori quanto meno svolti sono i sensi più nobili, lo siano tanto più gli altri e specialmente le percezioni organiche. Da ciò pure derivano molti istinti meravigliosi degli animali inferiori, come degli insetti, delle api, delle formiche, ecc. Coloro che, ammirandoli vivamente, li credono inesplicabili senza l'intelligenza, non avvertono che in tal caso noi dovremmo dare a quegli animaletti una intelligenza non piccola e per qualche rispetto superiore ancora a quella dell'uomo, tanto sono esatte e conformi a regole scientifiche certe loro operazioni. Ammettendo invece, come dobbiamo, che tali operazioni si compiano sotto influenze particolari dell'organismo, quegli istinti non sono più misteriosi dello svolgimento d'una pianta e dell'ammirabile e simmetrica disposizione delle foglie di un fiore. Nelle condizioni naturali dell'animale si trova la causa della formazione dei suoi istinti, come in quelle della pianta la causa del suo crescere e del suo ramificarsi; e noi non abbiam ragione di ammettere intelligenza in quello, come non l'abbiamo di dare un sentimento a questa. Anzi noi crediamo che in alcuni animali inferiori i movimenti riflessi non raggiungano mai il vero carattere e grado di istinti, e che la loro attività psichica si esaurisca in certe poche percezioni oscure organiche e in alcuni sentimenti più o meno vivi; dai quali venendo determinati certi stati nel loro organismo, questi producano poi movimenti riflessi, che hanno per effetto la conservazione degli individui e della specie, quantunque non siano preceduti da un vero impulso psichico.

Quegli istinti dunque, che noi vediamo svolgersi anche in animali superiori indipendentemente da circostanze esterne e senza alcun bisogno evidente, debbono considerarsi come un effetto di impulsi naturali del loro organismo, impulsi cui l'animale segue ciecamente, come ciecamente li segue, quando quest'istinti sono utili o necessarii alla sua conservazione.

§ 198. Nell'uomo, prima dello svolgimento dell'intelligenza, gli istinti si producono in un modo analogo a quello che si osserva negli altri animali; e quindi

Digitized by Google

conforme alla sua particolare e primitiva natura psichica, all'azione dell'organismo e delle altre condizioni esteriori. Ed anche quando si è svolta l'intelligenza, noi ci procuriamo la soddisfazione dei nostri desideri istintivamente, senza un atto particolare della volontà, quando vi siamo mossi da una di queste cause:

1.° dalla facilità e prontezza degli atti occorrenti;
2.° dalla violenza della passione;
3.° dalla forza dell'abitudine.

Ogni cosa, che noi apprendiamo come un bene, solleva in noi un desiderio. Ora, se questo non è in contrasto con altri desiderii, cioè la sua soddisfazione non è di ostacolo ad essi e si può ottenere agevolmente, allora lo spirito dà impulso ai moti necessari del corpo, e l'oggetto si consegue senza un vero e proprio atto di volontà.

Così compiamo una folla di operazioni istintive, mossi tanto dai sentimenti corporei quanto dagli spirituali; stendiamo la mano al cibo quando abbiam fame, se siamo assetati corriamo ad una fonte; nello stesso modo, se udiamo una musica in distanza, che ci piace, cerchiamo di avvicinarci ad essa; contemplando un quadro, una statua, ci moviamo in sensi diversi per meglio osservarli e goderne le bellezze, ecc.: tutti atti che si fanno spontaneamente, per la rappresentazione e l'impulso degli oggetti piacevoli.

§ 199. La violenza delle passioni è pure una causa frequente di operazioni istintive; poichè l'uomo, dominato dalla passione, si rappresenta al vivo le azioni più atte ad appagarla e, venuta l'occasione propizia, le compie in modo istintivo e con una meravigliosa rapidità e sicurezza.

Si vede facilmente, come la passione abbia le sue violenze

Digitized by Google

e i suoi impeti come la commozione, in cui i moti però sono riflessi o fisiologici, mentre nella passione sono istintivi. Ma tali moti, benchè non determinati dalla volontà, in ciò si differenziano dalle altre operazioni istintive, che in queste la volontà è estranea, non interviene perchè non vi è necessaria, bastando il meccanismo spirituale; nella passione invece la volontà interviene, facendosi suo strumento. Ma se la volontà è in tal modo determinata dalla passione, i suoi atti non ci sono meno imputabili, poichè c'è imputabile la passione stessa, i sentimenti e i desideri che vi stanno a fondamento. Questi sentimenti vanno perciò molto considerati nel determinare la responsabilità; ed a ragione si giudica come tanto meno grave un delitto commesso per passione, quanto più giusti in sè sono i sentimenti da cui questa è eccitata.

§ 200. L'abitudine è una disposizione particolare, diversa secondo le diverse facoltà, ingenerata in queste dalla frequente ripetizione di un medesimo atto o dalla continuazione di un medesimo stato. Per rispetto alla facoltà generale del volere, essa va considerata come causa di molti istinti corporei e spirituali. Gli stessi istinti che derivano dalle condizioni primitive fisiologiche e psichiche, sia nell'animale sia nell'uomo si rendono più pronti e più sicuri per mezzo dell'abitudine. Ma questa riesce ancora a rendere nell'uomo istintive molte operazioni che dapprima si compiono sotto il diretto dominio della volontà; e spesso ancora si aggiunge all'azione di questa in modo, che quando il nostro spirito ha ricevuto un primo impulso ad una serie di operazioni della volontà, queste e i moti corrispondenti del corpo si vengono poi compiendo e succedendo l'uno all'altro, ora per moto istintivo ora per moto riflesso, in grazia della frequente ripetizione che s'è venuta facendo.

Digitized by Google

1) Abbiam detto, che l'abitudine esercita sullo spirito una diversa influenza secondo le diverse facoltà. Non sarà inopportuno l'entrare a questo riguardo in qualche particolare. L'abitudine agisce sul percepire in modi talvolta opposti, perchè ora ci fa così indifferenti agli oggetti che ci attorniano, da lasciarci appena avvertire la loro presenza, ora ci rende atti ad esaminarli con maggior accuratezza. Però l'abitudine ci rende anche il percepire, come l'operare in genere, più facile, più pronto, più sicuro. Mirabili sono poi gli effetti suoi nell'associazione delle nostre percezioni. Avvezzi a trovar congiunti insieme certi oggetti, noi non abbiamo ancor appreso l'uno che subito ci rappresentiamo l'altro, giungendo così rapidamente ad immagini, a idee, a giudizi, che a torto vengono poi da alcuni considerati come effetto di ragionamenti inconsci. Per una simile associazione abituale si forma pure la percezione visiva del corpo solido, dello spazio nelle sue tre dimensioni, ecc.

Singolari sono pure gli effetti dell'abitudine nel sentimento e quindi nel desiderio. Vi sono dolori e piaceri, i quali dall'abitudine non vengono nè aumentati, nè indeboliti, ma conservano presso a poco la lora natura primitiva. Tali i sentimenti che corrispondono ai naturali e costanti bisogni del nostro organismo. Ma vi son altri sentimenti che dall'abitudine vengono a poco a poco indeboliti. Oggetti, che dapprima eccitarono in noi il più vivo diletto, ci divengono poi quasi indifferenti; stati prima vivamente dolorosi, ripetendosi o prolungandosi in noi contro la nostra volontà, si fanno grado a grado tollerabili e perfin piacevoli. Per la stessa ragione, oggetti che dapprima ci erano indifferenti possono produrci un certo piacere, per solito però non molto vivo. Ma si avvera questa strana contraddizione che, mentre il piacere di uno stato abituale s'indebolisce sino ad un certo punto tanto più, quanto più si ripete o si prolunga, proviamo un dolore tanto più forte della sua mancanza e più vivo il bisogno di esso; il che avviene perchè l'uomo misura il piacere da ciò che si aggiunge, il dolore da ciò che si toglie allo stato abituale ed ordinario della sua vita.

Quanto alla facoltà generale del volere, le abitudini non solo entrano a formare gli istinti, ma a stabilire e rinforzare in noi molte tendenze e molti desideri. Congiunte ai tempe-

Digitized by Google

ramenti, ossia alla primitiva e originaria costituzione del nostro organismo, e alla primitiva individuale natura della nostra anima, determinano le nostre inclinazioni e quindi il nostro carattere e modo di agire.

2) Da quanto si è detto in questo articolo si comprende facilmente, come noi abbiamo dato all'*operare istintivo* una estensione assai maggiore di quella che molti danno all'*istinto* propriamente detto. Nel senso più ristretto, l'istinto viene attribuito quasi esclusivamente al bruto e al bambino. La questione dell'istinto dei bruti venne studiata scientificamente, cioè coll'intento di spiegarne la formazione naturale, prima dal Condillac e dal Lamark, poscia dal Darwin, dallo Spencer e dal Romanes. Non possiamo qui discutere le teorie di questi insigni pensatori; prima perchè questo libro non può avere carattere polemico, poi perchè noi ci dobbiamo occupare essenzialmente dell'uomo e quelle teorie concernono più specialmente il bruto. Chi però ne volesse un'idea sommaria, legga il pregevole scritto del Prof. Masci sulle *Teorie della formazione naturale dell'istinto,* dove esse sono molto lucidamente esposte.

Vogliamo però, per meglio schiarire ciò che abbiam detto nel testo e che ci pare sufficiente per una scuola liceale, dare un cenno della teoria del Romanes, che è la più comprensiva, cercando essa di conciliare tutte le precedenti.

Il Romanes, che d'altra parte si fonda principalmente sulla teoria darwiniana, riconosce nell' istinto due origini diverse. La prima sta nell'intelligenza del bruto e nell'ereditarietà. In alcuni casi gli animali, guidati dalla loro intelligenza, compiono certe azioni, colle quali adattandosi all'ambiente riescono a conservarsi e a propagarsi; tali azioni si *stereotipano* nella specie divenendo istinti in essa permanenti. La seconda origine sta invece nella selezione naturale. Un animale, per caso, senza intelligenza, compie un atto *preservativo,* un atto col quale esso riesce pure a conservarsi e a propagarsi. Per lo stesso principio dell'ereditarietà quell'atto si trasmette e diventa anche, come nel primo caso, un istinto permanente.

Faremo poche osservazioni a questa teoria. Anzitutto ricorderemo quel che già abbiamo detto nella *Psicologia percettiva* (§ 44), cioè che noi non possiamo ammettere nel bruto

Digitized by Google

una vera intelligenza; riconosciamo in esso percezioni e associazione di percezioni, e crediamo che con quelle e questa congiunte col sentimento e col desiderio corporeo si possa benissimo spiegare l'*operare conforme ad un fine, ma in sè non finale,* come lo stesso Romanes intende l'istinto, senza bisogno di ammettere in esso intelligenza, almeno nel senso che noi diamo a questa parola.

Ciò posto, e considerando che l'istinto si forma essenzialmente per via delle percezioni e coll'impulso dei sentimenti, noi non possiamo riconoscere una grande differenza nelle due sorgenti distinte dal Romanes. A nostro avviso, le varie forme dell'istinto si debbono tutte ugualmente spiegare per mezzo delle tre cause che noi abbiamo enumerate in una nota precedente, cioè l'ambiente, la natura dell'organismo e la natura psichica dell'animale. Quanto alle due prime cause, esse sono ammesse universalmente; e particolarmente rispetto alla seconda noi osserviamo che, se conforme alla teoria dell'evoluzione e dell'ereditarietà si vengono modificando gli organismi, è ben naturale che con essi si modifichino gli atti riflessi e quindi gli atti istintivi che cogli uni e gli altri sono in strettissimo rapporto.

Più ardua è la questione concernente la terza causa, la quale non contraddice in modo assoluto alla teoria dell'evoluzione, ma vi pone soltanto un limite ed una condizione, come già ebbi ad accennare altrove (1).

Su questo punto non possiamo qui estenderci di più; ma non voglio terminare senza insistere nuovamente sopra una nostra opinione, che giustifica il titolo di questo articolo e il largo senso che noi vi abbiamo dato.

Posto che sia possibile l'operare conformemente ad un fine, senza che vi sia la determinazione per un fine, noi non riconosciamo tale operare soltanto nell'istinto; crediamo che molti atti, coi quali gli animali si conservano, si preservano e si propagano, siano atti meramente riflessi, e così anche nell'uomo molti atti, che sono riguardati come atti di volontà, siano atti instintivi e talvolta anche soltanto riflessi.

Nè col riconoscere nell'operare volontario e razionale

(1) Vedi la mia opera sopra *E. Kant* — 3.° volume, p. 274 e seg., 279 e segg.

Digitized by Google

un'estensione minore di quella che generalmente gli si attribuisce, noi veniamo a scemare la sua importanza; anzi crediamo di aggiungergliene. E per vero, se la ragione e la volontà umana non fossero largamente ajutate e sostituite, nelle ordinarie e consuete occorrenze della vita, dal meccanismo di un operare istintivo, la loro attività avrebbe minor tempo d'esercitarsi per l'acquisto di quei beni a cui l'istinto è impotente, e non riuscirebbe a volgersi, come avviene presso i popoli civili, ad oggetti sempre nuovi ed a conseguire si grandi progressi.

ARTICOLO IV.

LA VOLONTÀ E LA LIBERTÀ.

§ 201. Non sempre l'uomo può conseguire gli oggetti dei suoi desideri col semplice operare istintivo. In due casi sorge la volontà: 1.° quando più desideri sono fra loro in contrasto, e niuno di essi riesce da sè a prevalere sugli altri; 2.° quando pur essendoci un solo desiderio, l'opera necessaria per soddisfarlo, per la sua difficoltà o complicazione, richiede una riflessione intellettiva. In questi casi il nostro spirito non può abbandonarsi al corso dei propri desideri ed al meccanismo che ne deriva; il fine non può essere conseguito inconsciamente, deve essere conosciuto, e lo spirito deve determinarsi per esso. In questa *determinazione dello spirito per un nato fine* consiste la volontà. Come l'oggetto del desiderio così quello della volontà è sempre un bene, ossia un oggetto che ha un determinato valore per il sentimento, sia questo interessato o disinteressato.

§ 202. Perchè la volontà possa esercitarsi si richiedono due condizioni essenziali:

1.° che il fine sia conseguibile e che l'uomo non

Digitized by Google

solo conosca i mezzi per conseguirlo, ma li possegga o almeno possa procurarseli. In caso diverso avremo una tendenza, un'aspirazione, non un vero atto di volontà.

2.° che l'uomo abbia la coscienza di secondo grado. Chi vuole, infatti, contrappone al proprio stato presente e agli stessi atti che in seguito verrà compiendo, lo stato ultimo cui mira. Ora ciò non è possibile senzachè egli distingua sè stesso dai propri atti, nel compimento dei quali egli deve sempre esser presente a sè e sentirsi quel medesimo, per poterli dominare e dirigere al fine voluto.

§ 203. Quantunque la volontà nell'uomo non operi continuamente, pure quasi tutti gli atti interni e i movimenti *volontarii* del nostro corpo si riguardano come soggetti alla volontà, perche, anche quando non sono da questa direttamente compiuti, essa può sempre promuoverne o impedirne l'esecuzione.

Però non è eguale l'azione della volontà nei diversi atti che da essa dipendono. Essa non produce direttamente gli atti del corpo, ma può esserne causa soltanto col dare un impulso ai centri nervosi, impulso che per sè è sempre un atto psichico. Indiretta è pure la sua azione sulla sensibilità e sul sentimento; ma dipendono essenzialmente da essa gli atti dell'attenzione e della riflessione, il giudizio, il raziocinio, e in genere tutte le operazioni logiche della mente, perchè queste mirano consciamente ad uno scopo.

1) Pel dominio generale che la volontà ha sullo spirito, noi non siamo solo responsabili delle azioni compiute colla volontà, ma ancora di quelle che, pur essendo compiute senza di questa, da essa potevano impedirsi, o n'ebbero il primitivo impulso, come le abitudini.

Per la stessa ragione noi siamo responsabili degli atti volontari del corpo, benchè non eseguiti direttamente dalla

Digitized by Google

volontà; perchè questa, entro certi limiti che la fisiologia deve determinare, può indirettamente produrli, sospenderli, dar loro un determinato indirizzo, ecc., e così agire sul mondo esterno e sugli altri uomini come sulla vita del corpo recare a questa aiuto o danno, e perfin distruggerla.

La volontà può influire sulle percezioni sensibili, modificandone le condizioni fisiche o le spirituali. Con certi movimenti muscolari possiam rendere i nostri organi sensitivi più o meno adatti ad alcune percezioni, procurarcele e talvolta anche, per esempio, col chiuder gli occhi, impedirle. Così possiamo con una viva attenzione, la quale dipende dalla volontà, volgerci ad un oggetto materiale e quindi apprendere sensibilmente molte parti che altrimenti ci sfuggirebbero; e viceversa possiamo immergerci talmente nei nostri interni pensieri, da renderci del tutto o quasi insensibili a molte impressioni del senso. Senza ricorrere agli esempi d'Archimede e di Dante, ciascuno può colla sua esperienza giornaliera riconoscere la forza delle *distrazioni,* che sono in realtà attenzioni, talora vivissime, rivolte a pensieri diversi da quelli a cui dovremmo essere rivolti.

Quanto al sentimento ed al desiderio, la volontà non vi ha alcun'azione diretta; non potendo essa fare che ci piaccia una cosa spiacevole, o viceversa; nè che una cosa disgustosa sia desiderata o avversata una piacevole. Per tal rispetto i sentimenti e i desideri si producono fatalmente; e la volontà può solo impedire che questi si trasformino in istinti e ottengano così il loro appagamento; oppure influire indirettamente su di essi, cercando di rivolger l'animo a altri oggetti.

2) Direttamente o indirettamente è invece tutto soggetto alla volontà il pensare propriamente detto; perchè, sebbene si svolgano certamente in noi senza il suo intervento certe serie di idee, essa può sempre sospenderne o stimolarne il corso. Dipendono invece direttamente dalla volontà tutte le operazioni riflesse e logiche della mente: l'attenzione, la osservazione, il giudizio, il raziocinio. In questo è evidente l'intervento della volontà, poichè vi abbiamo una serie di mezzi (premesse) diretti ad un fine (conclusione); ma abbiamo mostrato come anche nel giudizio la mente, affermando, compia una vera determinazione, dando il suo assenso ad una tra varie relazioni possibili.

Digitized by Google

Da ciò si può conoscere, come l'ingegno privo di volontà sia uno strumento senza efficacia. Vi sono bensì nella mente di ognuno certe condizioni naturali, che lo rendono più o meno pronto nell'apprendere ed atto ad abbracciare un numero più o meno grande di cognizioni, ed in quelle condizioni consiste l'ingegno; ma dipende dalla volontà il servirsi di questo ed il rinforzarlo; poichè, se è lasciato inerte, viene a poco a poco indebolendosi.

Così i nostri lavori intellettuali dipendono in ultimo per gran parte dalla volontà; dipende da essa per molti rispetti l'acutezza dell'attenzione, la diligenza delle osservazioni, la perseveranza nel meditare, la forza dell'esame e della critica.

Si vede dunque quanto sia erroneo il giudizio che popoli ed individui fanno sovente intorno alla immutabilità di certe loro qualità intellettuali. Si pretendono destinati da natura a superare infallibilmente gli altri in certi studii, o scuseranno la loro inerzia e l'abbandono di certe scienze dichiarandosi affatto disadatti a queste. Ma nulla v'ha di più erroneo e pernicioso insieme. Noi domandiamo quali segni del loro odierno ingegno scientifico e della loro presente letteratura apparivano nei Tedeschi, quando essi movevano dalle loro lande ad invadere l'impero romano? Anche l'ingegno, come il carattere nazionale, non è qualche cosa di fisso e d'immutabile, ma si forma sotto il dominio della volontà e viene in forza ed in qualità modificato continuamente e gradatamente da atti e da impulsi diversi.

§ 204. Dobbiamo distinguere più momenti nell'esercizio della volontà e più gradi nel suo svolgimento.

I nostri desideri tendono a trasformarsi in istinti per conseguire il loro oggetto; ed in genere, quando la volontà è inerte, noi ci abbandoniamo al meccanismo naturale dei nostri atti psichici ed ai conseguenti atti corporei. Quando la volontà è mossa a intervenire e si determina per un dato oggetto, deve quindi per prima cosa sospendere quel corso naturale del nostro operare istintivo. È questo il primo momento, il quale

Digitized by Google

è per sè meramente *negativo;* nel secondo, che dicesi della *deliberazione*, la mente esamina il bene proposto e i mezzi che ne rendono possibile o sicuro il conseguimento; nel terzo, in cui sta propriamente la *risoluzione*, la volontà si determina per il bene possibile e dà impulso al compimento degli atti che sono necessari per conseguirlo.

§ 205. La volontà non è facoltà primitiva del nostro spirito, ma derivata, e si viene formando solo dopo lo svolgimento dell'intelligenza e della coscienza di secondo grado.

Il bambino, non avendo dapprima che percezioni sensibili e sentimenti corporei, opera soltanto dietro l'impulso di questi e quindi con istinti animali. E, anche quando si sono formati in lui i primi concetti e si è svolto il primo grado d'intelligenza, egli, in principio, rivolge questa soltanto agli oggetti materiali dei quali si serve istintivamente per soddisfare ai propri desideri fisici. Però, dopo questo primo barlume d'intelligenza, non tardano a comparire anche i sentimenti spirituali, specialmente gli intellettuali e i sociali nel loro grado inferiore. Da ciò la curiosità, che è precoce nei fanciulli, il desiderio dell'altrui compagnia, e certi rudimentali sentimenti estetici; perchè già come tale, e non solo come corporeo, va considerato il piacere che i bambini prendono di certi colori, figure, suoni, ecc. Ma quando il fanciullo ha acquistata la coscienza di sè e della propria forza individuale ed è giunto a conoscere che egli può con atti propri acquistarsi certi oggetti piacevoli, allora muove l'intelligenza all'esame di quegli atti e si determina per la loro esecuzione, compiendo così un vero atto di volontà.

§ 206. Ma nell'operare di questa vanno distinti due modi assai diversi.

Digitized by Google

Noi sappiamo esservi due specie fra loro opposte di sentimenti: gli interessati e i disinteressati. Nei primi entrano tutti i sentimenti corporei e parte degli spirituali, i secondi sono tutti spirituali. — Ora la volontà, quando si tratta di sentimenti interessati, si determina sempre necessariamente per l'unico desiderio che ci occupa o pel desiderio prevalente nel momento della risoluzione, ove ce ne siano più. La volontà, che così opera, dicesi *volontà spontanea*, nella quale lo spirito non viene da nessuna forza estrinseca determinato, ma determina sè stesso, benchè necessariamente, in un dato modo.

Ma ben altrimenti procede la cosa quando sorgono nel nostro spirito i sentimenti disinteressati, i quali sono sempre morali per sè o necessariamente connessi col sentimento morale; poichè, mentre questo ci addita un fine cui l'uomo *deve* tendere, noi riconosciamo poi che questo fine è riposto in ultimo nella esplicazione dei sentimenti disinteressati e nel conseguimento dei loro oggetti. Ma un tal fine e i sentimenti disinteressati che lo costituiscono non vanno sempre d'accordo col fine cui ci spingono i sentimenti interessati, e quindi coi desiderii che nascono da questi. Il fine propostoci dai sentimenti interessati è un bene che ha un valore affatto particolare all'essere intelligente e affettivo che opera; poichè quei sentimenti non hanno altro oggetto che il suo piacere e la sua felicità individuale. Al contrario, il fine del sentimento morale e quindi di tutti i sentimenti disinteressati è un bene che ha un valore universale, comune a tutti gli esseri intelligenti e volitivi. Ciascuno di noi tende alla propria felicità, come a fine che ha valore per sè; d'altra parte hanno pure valore per sè gli oggetti dei

Digitized by Google

sentimenti disinteressati che costituiscono il fine morale: la felicità e il fine morale sono dunque amendue fini assoluti e sono incomparabili fra loro; eppure quando l'uno sarà in conflitto coll'altro, la volontà dovrà risolversi o per questo o per quello.

Ognuno cerca la propria felicità per una legge naturale degli esseri affettivi; ma se questa, come è legge naturale, fosse anche una legge necessaria ed irresistibile, non potrebbe sorgere nella nostra coscienza il conflitto tra quella legge ed un'altra che s'impone a noi come un dovere, e che quindi, per sua essenziale natura, non può, o meglio non deve, essere subordinata ad un'altra. Alla sua volta questa legge morale non sarebbe oggetto di dovere, quando fosse necessariamente osservata. Infatti, se io ho il dovere di fare una cosa, posso anche non farla, e se non la faccio, ciò avviene perchè voglio invece seguire l'altra legge, quella della felicità. Dipende quindi da noi, dalla nostra facoltà, il far prevalere nelle nostre azioni l'una o l'altra legge, ossia il proporci l'uno o l'altro fine come regola della nostra condotta. Ora, in *questa facoltà di scegliere tra due fini assoluti ed opposti*, ossia tra la nostra felicità individuale ed il dovere, consiste appunto la LIBERTÀ.

1) La nostra volontà si rivolge dapprima alla soddisfazione dei desideri corporei, quando noi siamo giunti ad abbracciarne intellettualmente gli oggetti. In questo caso l'intelligenza e la volontà si sottomettono al senso, e l'una e l'altra vengono messe al servizio dei nostri piaceri corporei. Pur troppo molti non fanno ciò solo nei primi anni, ma per quasi tutta la vita! — Più tardi quando veniamo a conoscere i piaceri spirituali, la volontà può mettersi a servizio di questi e preferirli ai piaceri corporei.

Dal che si vede come anche tra le diverse specie dei

Digitized by Google

beni soggettivi può sorgere una lotta; ma finchè vi è estraneo il fine morale, le risoluzioni della volontà non possono considerarsi come veramente libere; perchè, essendo i beni, rispetto al nostro sentimento, della medesima natura, cioè validi soltanto per noi individualmente, viene per necessità scelto quello che ci appare come il bene maggiore. Gli è vero che spesso abbiam coscienza, anche nel momento di risolverci, che il bene da noi scelto non è il maggiore, o è tale solo per il momento. Ma ciò avviene in forza della passione che seco trascina la volontà e le impedisce il dominio degli atti; ma senza quella, tutte le volte che noi riconosciamo, secondo una regola unica, un bene maggiore, noi ci determiniamo necessariamente per esso.

2) Alcuni filosofi negano che vi sia conflitto tra la felicità ed il dovere, e si studiano di provare che la virtù non è in ultimo che un mezzo alla felicità e quindi un fine relativo. Non intendiamo negare, nè sarebbe difficile esporre i vantaggi grandissimi che allo stesso operante può recare una condotta onesta e virtuosa. Ma d'altra parte non si può dimostrare ad un uomo, in ogni singolo caso della vita, che a lui conviene di essere virtuoso; mentre il dovere e la virtù hanno un valore obbligatorio assoluto. Come si potrà dunque derivare tale valore dalle buone conseguenze che dalla virtù possiamo trarre per il nostro benessere? Arrogi che, anche quando tali conseguenze si possono da un filosofo dimostrare dopo un certo studio ed esame, esse non sono sempre vedute dall'operante stesso, e quindi non possono in molti casi avere alcun valore nelle sue determinazioni.

§ 207. L'esistenza della libertà interna e morale venne, specialmente nei tempi moderni, negata da più scuole filosofiche, e ancora al giorno d'oggi è per varie ragioni combattuta da molti. Ma noi crediamo nella prova irrefragabile della nostra coscienza; e quelli stessi che la negano, si sentono o si tengono liberi, e quindi responsabili, nelle loro deliberazioni e nelle loro azioni.

Digitized by Google

Questa credenza generale e spontanea nella libertà si manifesta chiaramente nelle istituzioni, negli usi e nei giudizii più comuni degli uomini. Ed infatti non avrebbero senza di essa alcun senso o valore le distinzioni universali del vizio e della virtù, i premi, i castighi, la lode, l'ammirazione, il disprezzo; i quali atti o sentimenti non si rivolgono già solo alle azioni per sè, come a produzioni naturali buone o cattive, belle o brutte, ma agli individui che li compiono, e che vengono da noi riguardati come *veri autori*, come cause libere e responsabili.

Certamente questa coscienza della nostra libertà potrebbe illuderci, come possiamo sempre in genere illuderci nel percepire direttamente un fatto qualsiasi o nell'accettare una verità dimostrata. Ma chi potrà ammettere come meramente illusorio un fatto, sul quale è fondato tutto il mondo morale, e da cui quindi dipende quanto ha maggior valore nella vita umana?

1) Se io, dice Pietro Bayle, do ad una banderuola un movimento e nel medesimo tempo la coscienza e la volontà di quel movimento, essa crederà di muoversi liberamente, di essere autrice del proprio movimento, mentre questo è prodotto da una forza estrinseca. — Non si può disconoscere la generica possibilità di tali illusioni; ma noi non potremmo spiegarci queste senza attribuirle ad un essere superiore a noi, padrone del nostro spirito e della natura, e avente così la volontà d'ingannarci. Possiamo noi, ammetter ciò? — Nè crediamo che il concetto di libertà sorga in noi per un'illusione psicologica e naturale, da che cioè non giungiamo a conoscere tutte le cause che determinano i nostri fatti interni, sicchè ci sembrano per una parte indeterminati, quindi prodotti liberamente. Ma a tale stregua, non conoscendo noi a fondo niun fatto, dovremmo considerarli tutti come liberi, mentre noi non solo non ci sentiamo spinti a tener per tali i fatti della natura esterna, ma neppur la più parte di quelli

Digitized by Google

che avvengono in noi. Chi si crede responsabile della fame e della sete e degli istinti che ne derivano? L'uomo non si sente veramente libero che nei fatti i quali hanno un carattere e un valore morale.

2) Le due dottrine contrarie alla libertà che più meritano di essere esaminate sono il *determinismo psicologico* e il *determinismo fisico*.

Il determinismo psicologico ebbe un grande svolgimento specialmente nella filosofia moderna, e muove contro l'esistenza della libertà due objezioni principali, che però si legano strettamente l'una con l'altra, perchè l'una viene a rincalzo dell'altra.

La prima objezione è tratta dalla natura stessa della volontà e si può ridurre in questi termini: la volontà si determina sempre per un bene conosciuto; e quando più beni sollevano in noi opposti desideri e la volontà deve scegliere, essa sceglierà naturalmente il bene maggiore, il bene prevalente nel nostro spirito, cioè quello che più si sente vivamente.

Risposta: questo è verissimo, ma non distrugge la libertà. Se l'uomo dovesse misurare il bene con una sola regola, l'uomo non sarebbe certamente libero. Potrebbe la sua volontà avere una forza più o meno grande nel frenare l'impeto delle passioni e le tendenze istintive e nel riconoscere così quel che gli convenga meglio di fare per la sua felicità; ma in ultimo esso si determinerebbe fatalmente per quel bene che *conosce* il migliore, quando la ragione è padrona di noi e la volontà può operare secondo questa, oppure per quel bene che eccita in noi una passione più forte, quando la volontà si lascia soggiogare dalla violenza dei desideri.

Ma nel nostro spirito vi sono due principii diversi di operare: la nostra felicità ed il nostro dovere. Perciò un bene, che per rispetto alla prima può essere il maggiore, sarà invece il minore rispetto al secondo. Ora è ufficio appunto della nostra volontà: 1.° mettere la nostra ragione in istato di fare un giusto esame dei beni, frenando le passioni; 2.° far prevalere in quest'esame il principio del dovere a quello della felicità. Nell'esercitare questo secondo ufficio la volontà è libera, perchè dipende da essa appunto, cioè dalla regola che essa fa prevalere, la scelta che si farà e quindi il principio o la legge che governerà le nostre azioni.

Digitized by Google

Ma si dirà: l'uomo, determinando la regola da seguirsi nell'esame di più beni, compie un atto di volontà, e quindi anche in questo egli, delle due regole, sceglierà necessariamente quella che prevale in lui come il maggior bene.

Risposta: quelle due regole sono affatto incomparabili tra loro, essendo ciascuna assolutamente la migliore in un ordine, e la peggiore in un altro; quindi soltanto il volere individuale può far valere come principio d'azione l'una o l'altra.

Ma qui viene in soccorso la seconda objezione. Sta bene si dirà; se la scelta non è determinata dalla natura e dal valore comparativo degli oggetti, perchè manca di un termine di confronto, essa lo è dalle condizioni soggettive dell'operante e da' suoi precedenti. — Le risoluzioni della volontà sono fatti e, come tutti i fatti della natura, debbono necessariamente connettersi con altri fatti ed esserne pienamente determinati, come richiede il principio di causalità naturale.

Risposta: Dobbiamo intenderci bene sul senso e sulle esigenze del principio di causalità. Non v'è dubbio che noi non possiamo avere scienza o spiegazione di un fatto, se non conosciamo gli altri fatti che lo determinano, ossia le sue condizioni. Ma queste condizioni non ci dànno però la piena determinazione di quel fatto. La nostra scienza si ferma sempre a certe leggi semplici e generalissime che noi ammettiamo, senza poterle spiegare, come dateci dall'esperienza ed il cui ultimo fondamento non può certo trovarsi in altri fatti, ma deve risiedere nella natura stessa intrinseca degli esseri. Questa natura è la vera determinatrice ed autrice di tutti i fatti che avvengono nel mondo; da essa derivano le leggi naturali le quali sono costanti finchè è costante quella. Ora, se vi sono esseri che, pur operando in modo conforme alla propria natura si lasciano interamente determinare dall'azione delle forze esterne ed operano quindi sempre fatalmente e necessariamente, non è perciò impossibile che altri esseri si determinino invece da sè, con una propria forza individuale, non già operando senza una legge, ma stabilendo essi medesimi la legge secondo la quale i loro fatti debbono svolgersi. Ed in ciò sta appunto la libertà umana. Anche i deterministi debbono riconoscere che l'operare di un uomo non si può spiegare intieramente colle condizioni esterne,

Digitized by Google

ma si deve ancor ammettere in esso *un carattere particolare*. Ora noi diciamo che appunto questo carattere è in parte, cioè ne' suoi elementi morali, effetto della libertà.

Ma l'operare libero non si sottrae ad ogni legge e ad ogni studio scientifico, essendo per due diversi rispetti limitato. 1.° Dei diversi fini che la nostra volontà può proporsi, due soli sono assoluti, cioè hanno valore per sè, la felicità e il dovere; quindi si sa che le azioni, anche libere, si compiranno necessariamente o secondo l'uno o secondo l'altro. 2.° Tutte le cose che in genere agiscono o possono agire sull'uomo hanno pure la loro influenza sugli atti liberi; per il che questi non sono mai affatto indeterminati, come non sono mai pienamente determinati; ma gli atti stessi, che noi abbiamo precedentemente compiuti, hanno influenza su quelli che attualmente compiamo, di modo che, quanto più lungamente si adopera in un dato senso, tanto più facilmente e più sicuramente si persiste in esso, e l'operar bene o male *diventa* una legge quasi costante negli individui.

Da tutto questo risulta che la libertà e la necessità si intrecciano e s'accordano fra loro. La libertà sta essenzialmente nella scelta tra i due fini assoluti; ma essa è legata a questi, è legata al proprio passato e, specialmente nel modo col quale attua nei fatti la legge da essa prescelta, alle condizioni primitive o derivate in cui l'uomo necessariamente si trova. Perciò è affatto ingiusta l'obiezione di Hume, secondo il quale, data la libertà nel senso da noi indicato, non si avrebbe più alcuna certezza sulle azioni future degli uomini neppur di quelli che meglio conosciamo.

3) Il determinismo fisico deriva tutte le azioni umane dall'influenza delle cause esteriori, sottoponendole alle medesime forze e leggi che governano il mondo fisico.

Noi riconosceremo l'erroneità di questa dottrina considerando quanto diverso sia molte volte il carattere morale di uomini che hanno qualità fisiche molto somiglianti e vivono nelle stesse condizioni esterne.

Si pretende che il fatalismo fisico sia provato dalle statistiche morali, cioè dal costante rapporto che, secondo quelle si avrebbe tra la produzione di certi fatti morali estrinseci, come i delitti e i suicidii, ecc., e certe condizioni esteriori. A ciò noi opponiamo le seguenti osservazioni.

Digitized by Google

1.ª La Statistica va in queste cose soggetta necessariamente a molti errori ed inesattezze e non coglie in ogni modo che il fatto estrinseco, non mai gli atti interni in cui propriamente risiede la moralità, e che possono essere diversissimi nel loro valore, pur essendo identico il fatto esteriore.

2.ª Essa medesima poi ci prova che il numero e la forma dei delitti non hanno una costanza assoluta e le variazioni sono tali che non si giunge mai a spiegarle intieramente colle circostanze estrinseche.

3.ª E questa è la più importante: l'argomento tratto dalla statistica contro la libertà proverebbe intieramente, quando essa ci mostrasse che più individui, trovandosi in condizioni estrinseche identiche o diverse, operano tutti e sempre in modo identico o in modi diversi corrispondenti alla diversità delle condizioni, come si riconosce nei fatti fisici. Ma invece la statistica stessa ci prova l'opposto dell'una e dell'altra cosa; essa ci mostra che in dati paesi e in date condizioni e dentro un dato tempo su mille abitanti si commette un omicidio, o un suicidio, o dieci furti, ecc. Ma per ciò han forse tutti quei mille abitanti concorso all'omicidio, al furto, ecc.? A me pare che la statistica sia piuttosto una conferma della libertà, anzichè una prova contraria. La costanza relativa, colla quale si riproducono certi fatti, prova l'influenza delle condizioni esteriori sopra un numero relativamente eguale di individui; e l'esistenza della libertà ci spiega come più altri invece non subiscano tale influenza.

4) Vi sono però dottrine varie che passano per fatalistiche, ossia contrarie alla libertà, benchè non tolgano questa in sè, ma solo ogni sua estrinseca efficacia. Tale fatalismo, che possiam chiamare *estrinseco*, si trova nelle religioni antiche, negli Stoici ed in alcuni Teologi.

Il Fato per gli antichi era la divinità e la potenza suprema a cui uomini e dei eran sottoposti, senza però perder la loro interna libertà, potendo anzi gli uomini lottare contro di esso, benchè indarno, perchè il Fato colla sua potenza irresistibile li spingeva inesorabilmente a ciò che era prestabilito. — Anche gli Stoici ammettevano che il corso degli eventi e l'ordine del mondo non può venir turbato dal libero arbitrio dell'uomo, ma che però questo può dominare i proprii atti interni, i pensieri e gli affetti, e conformare saggiamente

Digitized by Google

il suo volere a quell'ordine, o da stolto contraddirvi invano. Per la medesima ragione non dobbiam considerare come contrarie alla libertà interna le dottrine di quei Teologi, secondo i quali i fatti storici umani si svolgono nei loro durevoli ed estrinseci risultati secondo il volere ed il disegno prestabilito da Dio.

5) A queste dottrine fatalistiche va pur aggiunta quella che ai dì nostri è tanto in voga nello spiegare il corso e lo svolgimento dell'Umanità, voglio dire il fatalismo *storico,* il quale benchè assuma forme diverse, ha per principio generale quello degli Stoici, che cioè gli eventi umani hanno uno svolgimento necessario, cui gli individui colla libera volontà non possono alterare. Ma alcuni, come gli Stoici, insegnano un fatalismo meramente estrinseco, facendo dipendere gli eventi del mondo da una potenza estranea e superiore all'uomo; mentre altri, attribuendo il corso storico fatale all'opera stessa dell'uomo, debbono negargli ogni libertà interna. V'hanno filosofi, i quali fanno a questo proposito una strana distinzione, ammettendo che l'uomo sia libero nei fatti ordinarii e comuni e non in quelli che hanno influenza sulla vita di un popolo, che prendono cioè il carattere ed il valore di fatti storici. Così è sorta la moda di considerare i popoli come irresponsabili degli avvenimenti più gravi, e gli uomini grandi come strumenti irresponsabili di Dio, della Ragione assoluta o di qualche altro principio supremo.

Sono poi ancora diverse queste dottrine, sia nei loro fondamenti, sia nel determinare la forma o la meta dello svolgimento storico. Così alcune si fondano sopra principii metafici o in qualche modo stabiliti *a priori,* altre sull'osservazione e sull'interpretazione dei fatti e delle leggi storiche. A cominciare dagli ultimi anni del secolo scorso la dottrina prevalente fino a noi intorno al corso storico dellUmanità, è stata quella del *progresso continuo indefinito,* benchè ai nostri tempi anche il pessimismo abbia avuto strenui e geniali sostenitori in alcuni filosofii e poeti (Schopenhauer, Byron, Leopardi, ecc.). Quanto agli antichi, essi credevano in un peggioramento continuo del mondo, oppure in una perpetua vicenda di progresso e di decadenza, dottrina che il Vico accolse, dandole però una forma del tutto originale colla sua teoria dei corsi e ricorsi delle nazioni.

Digitized by Google

Ma sotto qualunque forma si manifesti, noi non possiamo ammettere il fatalismo storico. Abbiam già veduto (§ 146) che lo studio dei fatti storici non ci dà leggi, colle quali si possano determinare gli avvenimenti futuri dell'umanità e dei popoli, ma solo le leggi secondo le quali si sono svolti i fatti umani, e che valgono anche per l'avvenire quando si riproducano o persistano le medesime condizioni; ma come queste mutano sempre, così niuno può prevedere in qual modo e per quale via si svolgerà l'avvenire dell'umanità. Alcuni credono di provare la fatalità degli avvenimenti storici, allegando la costanza colla quale certi caratteri veramente formali ed estrinseci si succedono e si svolgono. Ma ciò non costituisce la storia e neanche la parte più importante di essa.

E neppur possiamo accettare il fatalismo storico estrinseco: mentre tutti, grandi e piccoli, facciamo negli affari più gravi come nei più leggieri ogni sforzo per dirigere le cose della nostra vita pubblica o privata in un modo anzichè in un altro, dovremo invece credere che noi siamo spinti ineluttabilmente ad una meta prefissa?

§ 208. La volontà tanto spontanea quanto libera ha diversi gradi nel suo svolgimento. Non v'ha uomo il quale operi sempre con volontà e libertà; e ve n'ha molti, anzi v'hanno popolazioni intiere nelle quali l'una e l'altra sono ben poco sviluppate. Però come non è possibile alcuna civiltà, e quindi una vera umanità, senza un qualche principio morale, così ogni uomo che abbia questo deve riconoscersi come capace di libertà, sia pure in piccola misura.

La volontà nel suo grado minimo non fa che sostenere l'intelligenza nè suoi atti più ovvii di riflessione e nella ricerca de' mezzi necessari alla soddisfazione dei piaceri immediati e corporei. — Il grado più alto della volontà non libera si ha quando, mancando ancora un contrasto morale, si sacrifica il piacere im-

Digitized by Google

mediato all'*utile*, quando cioè si frenano gl'impulsi ai piaceri momentanei e passeggieri, generalmente seguiti dal dolore, per acquistare quei beni che ci dànno un piacere più sicuro e più durevole, che ci possono cioè procurare la *felicità*. È questo lo stato dell'animo, in cui nel modo possibilmente più durevole si gode della maggior somma di piaceri compatibile colla minor quantità di dolore; e ad essa, come a meta suprema, tendono naturalmente tutti gli esseri intelligenti e affettivi.

Comincia nel suo infimo grado la libertà, quando, sorta nella coscienza la lotta tra l'interesse ed il dovere, ci risolviamo con piccolo sforzo, secondando il nostro carattere, le nostre tendenze, l'educazione di famiglia, ecc. Il grado più elevato sarebbe invece quello dell'uomo che, avendo piena coscienza de' suoi doveri e de' principii che debbono dirigere la vita, si determina senza impulsi, per propria forza individuale, tra i due fini supremi ed assoluti, fra il dovere e la propria felicità. Ma una tale determinazione è nell'uomo impossibile, poichè se da una parte è in lui naturale la tendenza alla felicità, dall'altra sorge pure spontaneo il sentimento e quindi la tendenza morale; perciò l'una e l'altra, senza parlare degli altri impulsi indiretti che operano sempre in ogni uomo, influiscono direttamente in ogni nostra deliberazione.

§ 209. Colla propria libera attività l'uomo dà alla sua vita un determinato indirizzo, alle sue azioni un fine buono o cattivo, formandosi così il *carattere morale*, il quale consiste appunto in una determinata maniera abituale di pensare, sentire ed operare, rispetto alla moralità. Il carattere richiede quindi che le nostre azioni siano regolate da un principio o determinate costan-

Digitized by Google

temente da un sentimento prevalente. Però la libertà, sia nella formazione del carattere, sia nella direzione delle azioni, è ben lontana, come già s'è veduto, dall'essere illimitata. Ogni uomo in tutto il corso della sua vita opera in mezzo a condizioni che non dipendono da lui, e che, senza determinare il suo carattere morale, hanno sopra di lui un' influenza inevitabile.

Queste condizioni si dicono i *limiti della nostra libertà;* ma possono diventare così forti da sopprimerla per intiero. Di esse alcune sono condizioni originarie del nostro corpo o dipendenti dalle influenze che questo risente dalla natura esteriore e quindi comunica allo spirito; altre invece sono condizioni dello spirito stesso o dipendenti dall'azione che gli altri uomini esercitano su di noi. Le prime si dicono *limiti esterni*, le seconde *limiti interni.*

Sono limiti esterni certi stati del nostro corpo, come il sonno ed il sonnambulismo, l'età, il sesso, la costituzione fisica originaria, la natura esterna, il clima, ecc. Sono interni le condizioni civili e sociali del tempo e del popolo cui apparteniamo, l'educazione, la natura primitiva della nostra forza psichica. Ve ne sono altri importantissimi che o sono interni od esterni ad un tempo, oppure non sono abbastanza noti nel loro operare, perchè si abbiano con certezza a collocare tra gli uni o gli altri. Tali sono la razza, la famiglia, il temperamento primitivo, la pazzia.

Sarebbe troppo lungo il parlare di tutti questi diversi limiti partitamente; ma alcune delle cose più importanti diremo, tenendo quell'ordine che ci parrà più conveniente.

1) Non si può negare che la natura esteriore, il clima, la vita materiale, da quelle cose in parte dipendente, abbiano sullo spirito e sul carattere dei popoli e degli individui una

Digitized by Google

grande influenza, la quale venne con particolare predilezione studiata ed anche esagerata dai filosofi del secolo passato. Ma, considerando come nei medesimi luoghi siansi svolte civiltà e nature di popoli diversissime, potremo ridurla al suo giusto valore.

Vi sono certe qualità per le quali gli abitatori dei monti si differenziano da quelli del piano, coloro che vivono nei paesi freddi da coloro che stanno nei caldi o nei temperati, ecc.; ma non è vero che i primi sian sempre laboriosi, i secondi pigri e voluttuosi, come non sono veri altri simili pregiudizii che corrono su tale argomento.

Nel nostro secolo si riconobbe pure la parte importantissima che ha nel determinare il carattere dei popoli e quindi degli individui la razza cui questi appartengono.

Data la diversità di razza, di clima, di paese, con tutte le conseguenze loro nella vita materiale e quindi spirituale dei popoli e aggiuntavi la libera attività individuale, ogni popolo dovrà avere una storia differente: la diversa indole produrrà avvenimenti diversi, diverse leggi, consuetudini, istituzioni, e alla sua volta verrà da queste cose per necessaria reciprocità modificata.

Ora, ogni individuo, partecipando all'indole del suo popolo partecipa insieme a tutte quelle condizioni in cui questo si trova, e così alla sua civiltà, alla sua letteratura, istituzioni, ecc.; ed anche quando egli si oppone allo spirito del suo tempo e del suo paese, non sottrae per questo nè se, nè la vita sua all'influenza dell'uno e dell'altro. La società ci riceve nel suo grembo alla nascita e ci accompagna sino alla tomba; essa con l'educazione e con mille dirette o indirette influenze dà un'impronta indelebile del suo carattere a ciascun individuo, e gli individui tutti alla loro volta determinano il carattere generale della società in cui vivono. Così v'ha una continua e reciproca influenza tra l'individuo e la società, alla quale nè l'una nè l'altra può sottrarsi; sicchè l'idea di Rousseau di dare al fanciullo una educazione meramente negativa e una vana utopia. Non vi è che il perfetto isolamento che possa sottrarre il fanciullo all'azione della società; ma allora egli non diventerebbe mai uomo.

2) Ma anche indipendentemente dalle influenze esteriori

Digitized by Google

l'uomo ha in sè delle disposizioni primitive o da queste necessariamente derivanti, che influiscono potentemente sul suo modo di operare. Di tali disposizioni alcune hanno senza dubbio il loro fondamento nel nostro organismo e nel suo naturale svolgimento; così niuno può disconoscere l'influenza, che la diversità del sesso e dell'età, la salute, la costituzione del corpo in genere ha sulla nostra attività spirituale. Però noi crediamo che non derivino soltanto da queste differenze fisiche le varie disposizioni individuali che si osservano nello spirito degli uomini; ma che queste dipendano anche da una diversa natura primitiva dello spirito stesso.

Quando le disposizioni indicate si considerano rispetto alla facilità più o meno grande, colla quale si ricevono le impressioni del mondo esterno ed all'energia colla quale lo spirito stesso opera su di questo o sul proprio interno, allora diconsi *temperamenti*. Già gli antichi ne avevano distinte quattro specie principali; e benchè vi dessero per fondamento o vi accoppiassero certe distinzioni fisiologiche che la scienza oggi rifiuta, tuttavia quella divisione nel suo concetto psicologico fondamentale può ancora accettarsi. Distinguiamo quindi anche noi il temperamento *sanguigno*, il *collerico* o *bilioso*, il *melanconico* ed il *flemmatico*.

L'uomo di temperamento sanguigno è molto impressionabile e si lascia muovere facilmente dagli eccitamenti del mondo esterno; ha sentimenti poco profondi e desiderii vivaci, ma leggieri e mutevoli. Perciò egli è poco atto agli ufficii che richiedono gagliardia e tenacità di volere; è l'uomo meglio disposto a gioire della vita; ma la gioia ed il dolore sono in esso egualmente poco durevoli.

Nell'uomo collerico gli eccitamenti del mondo esterno svolgono specialmente la facoltà del volere, suscitando desiderii e propositi determinati, che egli cerca con energia e con perseveranza di attuare. Perciò egli è l'uomo più adatto alla vita pratica, agli affari, alla politica.

Il malinconico, che meglio si potrebbe dire *sentimentale*, è poco eccitabile dalle cose esterne, e tende a chiudersi in sè e viver tutto ne' proprii pensieri e sentimenti, fuggendo, quanto può, la vita esteriore. Nella sua attività intellettiva esso propende e si abbandona a idee vaghe e indeterminate, sicchè egli è ugualmente poco atto alle positive indagini della

Digitized by Google

scienza ed al movimento della vita pratica, ma invece molto alla vita religiosa ed artistica, alla vita del sentimento.

Il flemmatico è poco eccitabile, è fiacco di sentimento e lento nell'agire; e se per questa calma e freddezza può esser atto alla meditazione ed allo studio scientifico e ad operare nella vita con una certa costanza e conformità ai principii ricevuti, dall'altra parte può facilmente cadere nell'apatia e nell'inerzia e rendersi troppo schiavo dell'abitudine.

È facile il vedere, come questi temperamenti possono avere infinite gradazioni nei diversi uomini ed in uno stesso uomo venirsi modificando per l'età o gli accidenti della vita. Ognuno di essi ha il suo lato buono e cattivo, e può rivolgersi al bene come al male, quantunque in modo diverso. Essi non determinano dunque il carattere morale delle nostre azioni e l'indirizzo della nostra vita, ma unicamente il carattere formale del nostro operare, l'energia, l'impetuosità o la lentezza di esso; e, quanto al carattere morale per sé, non ci dànno che delle disposizioni più o meno favorevoli ed in ogni caso non mai invincibili. Anzi non è vero neppure, come si crede da molti, che quei temperamenti determinino il carattere lieto o tristo dei nostri sentimenti; e così quel che vien detto temperamento malinconico non è tale necessariamente e sempre, nè allegro è sempre il sanguigno.

3) Però vi sono condizioni corporee che in certi casi non determinano soltanto nello spirito un carattere formale, ma che spingono l'uomo a compiere azioni con una forza o del tutto od in gran parte irresistibile. Sono questi gli stati del sogno e della pazzia.

I sogni avvengono durante il sonno, che è uno stato particolare della nostra vita, nel quale la nostra attività fisica e spirituale, essendo in parte sospesa, ripara le proprie forze e si rende più atta a nuovi lavori. Le funzioni vegetative del corpo continuano, ed anzi più regolarmente che nella veglia, ma cessano quasi intieramente i movimenti, scemando così il disperdimento di forza di cui si fa, quando vegliamo, un consumo maggiore.

Ora, in quali condizioni si trova l'attività psichica nel sonno? Molte e discordi essendo le opinioni su questo argomento, dirò brevemente quel che io ne penso.

Digitized by Google

Il fatto più certo è, che durante il sonno l'uomo non ha più la coscienza distinta di sè, la coscienza di secondo grado, quindi neanche vera volontà e libertà di azione. Qualcuno ha voluto da ciò concludere che nella veglia la coscienza si stanchi al pari del corpo, ed al pari di questo ristori le proprie forze riposando nel sonno. — A me quest'opinione non par vera, e credo invece più probabile che nel sonno, come nello stato analogo dello svenimento, la nostra attività spirituale cessi in parte, non per sè, ma perchè trova nelle condizioni del corpo un ostacolo al suo esercizio. — Però, se noi perdiamo la coscienza di secondo grado, si fa questione se si perda affatto quella di prima. Questa è la questione antica, se l'anima pensi sempre. Per verità, come non si può provare che pensiamo sempre durante la veglia, tanto meno lo si potrà provare pel sonno (1). Anzi, poichè molte volte ci svegliamo senza ricordarci d'aver fatto alcun sogno, convien concludere, o che non se n'abbia fatto realmente, oppure che tra il sogno fatto ed il corso delle idee che comincia nella veglia vi sia stato un intervallo, pel quale le idee del sogno e della veglia non han potuto congiungersi insieme; sicchè noi ci rimettiamo a pensare riannodando le nostre idee con quelle del giorno innanzi, come se nella notte non fossimo intellettivamente esistiti.

Spesso però avviene che d'un sogno fatto noi ci ricordiamo allo svegliarci. — Che cosa sono questi sogni? Ve n'ha di varie specie; talvolta si svolge in noi, secondo la legge dell'associazione, una serie di idee, come accade anche nella veglia quando ci abbandoniamo al corso naturale dei nostri pensieri. Ma mentre nella veglia, quando riproduciamo le nostre percezioni sensibili, noi non abbiamo che le immagini degli oggetti, e questi, quando non operano fisicamente sui nervi, non ci si presentano più allo spirito come nella percezione diretta, nel sogno invece le percezioni riprodotte ci si dànno come dirette, e gli oggetti ci appaiono come realmente esistenti dinanzi a noi; per il che ne' nostri atti affettivi ci disponiamo verso quegli oggetti come se fossero reali, compiendo spesso anche parecchie azioni corporee in modo regolare e come rivolte ad uno scopo, determinate per una

(1) V. Locke, *Saggio sull'Intendimento umano*; lib. 2, cap. I.

Digitized by Google

parte da impulsi psichici, per l'altra dai moti riflessi dei nervi. Gli stati in cui ciò avviene sono il sonniloquio ed il sonnambulismo.

Ma, malgrado la sicurezza e la regolarità colla quale si compiono certe serie di azioni in questi stati, non vi può essere vera volontà, perchè vi manca la coscienza di secondo grado. Perciò gli atti non ci sono imputabili, non potendosi neanche asserire che essi siano atti già meditati o prefissi nella veglia, poichè uno dei caratteri di questi sogni, e quindi delle azioni che ne possono derivare, è il disordine obbiettivo e psicologico col quale le percezioni si succedono; cioè, mentre nelle riproduzioni della veglia le immagini si associano generalmente tra loro secondo l'ordine col quale si sono prodotte dapprima in noi, o si svolgono, come quando son dominate dalla volontà, secondo i loro rapporti oggettivi; nel sogno invece non seguono nè l'una nè l'altra regola: percezioni disparatissime si congiungono fra loro in modi strani e bizzarri, rappresentandoci oggetti nuovi e sotto forme inconciliabili; come quando una medesima persona ci si presenta prima come morta, poi come viva.

Nei sogni dunque l'uomo non domina sè stesso, ma è dominato da' suoi atti: i quali si producono e succedono in lui secondo certe condizioni e leggi particolari intorno alle quali si sono fatte molte ipotesi.

Non v'è dubbio che alcuni sogni dipendano dalle condizioni del corpo. Qualunque sentimento, sia fisico sia spirituale, si congiunge con un certo stato del corpo; e se tale stato, per una causa qualsiasi, si riproduce, tende a riprodurre ancora i medesimi sentimenti e quindi le percezioni corrispondenti. E come un medesimo stato corporeo può dipendere da sentimenti fisici e spirituali diversi, così esso può nei sogni sollevare sentimenti e percezioni diverse. Per esempio, un'oppressione di petto può esser prodotta in noi da un'indigestione, dal pericolo imminente di cadere dall'alto, da una sospensione d'animo nell'attendere una grave notizia, ecc. Ora un'oppressione sentita nel sonno e prodotta da un'indigestione, può invece regressivamente suscitare in noi quegli altri sentimenti e le immagini corrispondenti. Altri sogni si connettono evidentemente con forti scosse morali che abbiamo avuto nella giornata; ma è dubbio se quelli

Digitized by Google

siano eccitati direttamente da uno stato dell'anima, oppure da quegli stati corporei che, in parte perdurando nel sonno, eccitano poi l'attività spirituale.

Comunque sia, a noi par certo, che l'anima non abbia dal corpo che occasione ed eccitamento ad un'attività, che essa poi svolge indipendentemente da esso od anzi su di esso influendo attivamente.

Ma un'altra cosa grave da spiegarsi è l'illusione che nel sogno abbiamo intorno alla realtà delle immagini; benchè mi sembri che la cosa possa avvenire così. Noi sappiamo come l'anima non apprenda gli oggetti direttamente dove si trovano, perchè l'azione immediata, che eccita la sensazione, avviene nel cervello (§§ 20 e 32). Quindi anche nelle percezioni dirette della veglia l'oggetto sensibile come tale è una projezione nostra. Ora, mentre nella veglia la presenza ed il confronto degli oggetti reali ci impediscono di projettare fuori di noi quelli puramente immaginati, nel sonno, avendo noi in genere soltanto percezioni indirette (tranne alcune poche organiche per sè oscurissime), non ci rappresentiamo più uno spazio reale, ma uno spazio fantastico, in cui collochiamo gli oggetti del sogno.

La perdita della coscienza di secondo grado, che è il punto più importante per determinare le condizioni della volontà nel sogno, ammesso, come io credo, che l'anima non pensi sempre, si potrà forse, in parte, spiegare così. Durante la veglia noi abbiamo la coscienza di secondo grado, potendo confrontare gli stati diversi del nostro spirito e abbracciarli nella loro connessione continua e costante con un pensiero che si stende per i diversi momenti nella nostra esistenza; il sogno invece è un'attività interrotta, perchè la serie delle idee vi è determinata dalle condizioni accidentali nelle quali si trova l'anima rispetto al corpo, e non si connette nè con le idee della veglia, nè con quelle d'altri sogni, ed è quindi in sè, psicologicamente, affatto isolata.

Stati analoghi a quelli del sogno sono quelli delle allucinazioni semplici e passeggiere, prodotte da condizioni anormali e momentanee del corpo e dello spirito, nei quali, come nel sogno, prendiamo per reali oggetti soltanto immaginati.

4) Tolgono in tutto o in parte la libertà gli stati di pazzia

Digitized by Google

o di alienazione mentale, nei quali l'attività psichica si trova in una condizione così anormale, da rendere l'ammalato inetto agli uffici ordinari ed alle esigenze comuni della vita. Varie sono le classificazioni che si dànno della pazzia; ma parmi esser la migliore quella che la divide in *intellettiva*, riposta nella mancanza o nel disordine delle facoltà percettive e intellettuali, in *affettiva* riposta nel disordine e nel traviamento dei sentimenti e degli affetti; ed in *impulsiva* riposta nel disordine o nell'impotenza della facoltà psichica che presiede ai moti volontarii del corpo. Tale divisione non è però applicabile agli ammalati stessi, poichè in questi le diverse forme si trovano sovente congiunte o si succedono l'una o l'altra.

La pazzia intellettiva si distingue alla sua volta in più specie, come la pazzia delirante, la stupidità, l'idiotismo, il cretinismo. Essa toglie in tutto od in parte la libertà e quindi l'imputabilità morale e giuridica; perchè o vi è alterata o mancante la coscienza personale, e cessa quindi uno dei requisiti essenziali dell'operare libero, oppure l'ammalato non è in grado di farsi un giusto concetto del carattere e delle condizioni delle azioni.

Più tardi venne studiata la pazzia affettiva, benchè da essa derivi sovente la intellettiva. Essa consiste nelle condizioni anormali del nostro sentimento, cioè in una soverchia eccitabilità o depressione, per cui lo spirito viene assai facilmente e senza alcun motivo adeguato preso ad ogni tratto o continuamente occupato da vive commozioni, deprimenti o eccitanti, come la paura, il sospetto lo sdegno, ed anche una gioia sfrenata e tumultuosa, ecc. Dalle commozioni deperimenti si svolge la melanconia, dalle eccitanti un'agitazione fisica e corporea, il furore e la frenesia.

Ora si vede facilmente come quest'alterazione del sentimento possa anche alterare il corso dei nostri pensieri e quindi produrre il delirio e la pazzia intellettiva. Quanto agli atti esterni, la pazzia affettiva non li dirige ad un dato fine, ma li compie per riflessione ed agitazione meramente nervosa e quindi del tutto disordinatamente. Perciò il furioso distrugge quanto ad esso si oppone, senza rivolgersi ad alcuno scopo, e senza badare ad alcuna conseguenza di quel che fa.

Digitized by Google

La pazzia impulsiva invece starebbe, secondo alcuni, in certi impulsi irresistibili, che ci spingono a compiere determinatamente certi atti anche gravissimi e criminosi, pur restando integra la coscienza di essi e sana in genere la nostra facoltà percettiva. Si vuol riconoscere tale pazzia nelle cosidette monomanie, come nella monomania omicida, incendiaria, ecc. — Ora crediamo pur noi che possano esistere impulsi violenti a compiere atti simili; ma se la mente è in uno stato perfettamente sano, quegli impulsi non si possono a nostro avviso riguardare assolutamente come irresistibili e direttamente provenienti dall' organismo; potendo questo spingerci ad atti disordinati, non rivolgerli a un dato scopo.

Alcuni a queste forme vorrebbero ancor aggiungere una follia propriamente della volontà, una *pazzia morale* (quella dei *delinquenti nati*), la quale starebbe nel perturbamento del senso morale o nella mancanza di esso. Ma se si ammette questa come pazzia, si sconvolge intieramente ogni principio di responsabilità; giacchè, quando sono integre o sufficientemente svolte le facoltà intellettuali, quella pretesa follia, lungi dal non esserci imputabile, lo è anzi nel più alto grado; costituendo essa la massima malvagità. Per la stessa ragione non possiam ammettere come una pazzia la passione, quando non è essa stessa morbosa, come avviene nella follia affettiva; ma una passione, la cui anormalità consistesse nella sua immoralità, anche profondissima, cioè in un perfetto e brutale egoismo, non è niente affatto morbosa, essendo nella natura propria dell'uomo tanto l'operare per interesse quanto l'operare per dovere (1).

Quanto alla parte che nella pazzia hanno lo spirito ed il corpo, diverse sono le opinioni. Che essa sia una malattia in sè psichica niuno lo può mettere in dubbio. Ma deriva essa direttamente da una lesione dello spirito o del corpo? Senza voler fare una discussione su di ciò, indico brevemente la mia opinione.

La lesione, dalla quale è direttamente prodotta l'alterazione dell'attività psichica, deve essere una lesione corporea

(1) V. su tutte queste questioni le mie *Letture sulla Libertà e l'Imputabilità* (*Rendiconti dell'Istituto Lombardo*, vol. VII, 1873) e il secondo vol. della mia opera su *Kant*.

Digitized by Google

e specialmente del sistema nervoso. Ma questa lesione medesima poi può alla sua volta derivare tanto dallo spirito quanto dal corpo; come per l'influenza di quello avvengono in questo modificazioni diverse, così possono pure alterarsi per l'azione dello spirito ed in modo più o meno duraturo, il sistema nervoso ed il cervello, i quali poi alla lor volta, reagendo sull'attività spirituale, la rendono anormale.

Digitized by Google

MORALE

Digitized by Google

Digitized by Google

INTRODUZIONE

§ 210. L'analisi, che noi abbiamo fatto del sentimento e del volere nella parte precedente, rende più facile e più breve il nostro assunto nella Morale.

S'è veduto, parlando dei sentimenti morali, come questi presuppongano nell'uomo un fine che esso deve conseguire come il fine supremo ed ultimo della sua attività spirituale. Ora, la morale si propone appunto di studiare questo fine, rispetto al quale dovrà compiere due uffici, cioè: 1.° Stabilire l'esistenza di esso e quindi della *legge morale* che gli corrisponde, esaminare i caratteri e i fondamenti di questa, il modo col quale essa si manifesta nel nostro spirito, le relazioni generali che ha con questo e colle sue facoltà. 2.° Esporci i diversi mezzi coi quali possiamo ottenere quel fine, ossia gli atti coi quali noi adempiamo la legge morale. Per questi due ufficii la morale si divide in due parti, l'una *generale* e l'altra *speciale*; quella compie il primo ufficio, questa il secondo. La Morale generale tratta insomma della moralità in genere e de' suoi rapporti generali *coll'uomo*; la speciale, *dei nostri doveri*, ossia *degli atti morali in particolare*.

Digitized by Google

§ 211. La Morale è, come già si disse, al pari della logica, una scienza ideale precettiva; ma, al pari di questa, abbisogna, per lo svolgimento de' suoi principii, di molte cognizioni sperimentali intorno all'uomo, giacchè i fini studiati dalle due scienze e che questo deve attuare debbono pure essere conformi alla sua natura.

Però il nostro fine supremo non si potrà conoscere col semplice studio dell'uomo; come il fondamento della verità sta in certi principii supremi e naturali della mente, così il fine ultimo della vita ci viene indicato da certi sentimenti primitivi dell'animo. Questi però, se bastano a suggerircene una certa idea, non valgono a determinarla e a dimostrarne i caratteri di necessità e di supremazia: la qual cosa può fare soltanto la ragione con alcuni presupposti metafisici che noi indicheremo.

§ 212. Determinato il fine supremo della vita umana, si dovranno poi esporre gli atti necessarii al suo conseguimento. Ora ciò si ottiene con un triplice elemento. Conviene anzitutto ricorrere all'esperienza, perchè ci faccia conoscere gli atti naturali dell'uomo e le condizioni diverse nelle quali si può trovare la sua vita fisica e spirituale. Senza queste conoscenze di fatto potremo formare una morale vaga, indeterminatissima, non una morale per l'uomo. In secondo luogo si deve dal fine supremo dedurre, o meglio colla scorta di esso riconoscere tra gli atti e gli stati possibili dell'uomo quelli obbligatorii, quelli cioè impostici come doveri da compiere. L'*obbligatorietà* di tali atti si prova idealmente senza considerare se essi di fatto vengano o non vengano compiuti; essi ci sono prescritti, ossia sono obbligatorii solo inquanto sono necessarii al con-

Digitized by Google

seguimento del fine supremo della nostra vita. In tale deduzione, che la morale fa degli atti obbligatori, sta il carattere ideale di questa scienza; perchè, quantunque gli atti si conoscano per mezzo dell'esperienza, tuttavia la loro obbligatorietà si deduce idealmente e *non mai dal fatto.* Ma in questa deduzione ideale ha la sua parte un terzo elemento, che agisce sovente senza che noi ce ne accorgiamo. È questo il sentimento morale, il quale ci accompagna nelle nostre deduzioni e ci fa colla sua voce ed in modo sovente pronto e sicuro discernere nella più parte degli atti umani i buoni dai cattivi, lasciando poi alla ragione l'ufficio di dimostrarne l'intrinseco carattere morale. Molti, i quali pretendono di fare queste deduzioni morali da un principio supremo per mezzo di un mero svolgimento logico, ricorrono pure, anche senza volerlo e senza accorgersene, a questo sentimento, del quale poi disconoscono l'opera.

La Morale, come scienza, sorse molto tardi, benchè fin dall'origine della civiltà noi vediamo stabilite tra gli uomini delle massime morali. E così, prima ancora che in Grecia incominciasse il pensiero filosofico, noi troviamo principii morali in Omero, in Esiodo, negli altri poeti popolari e nei poeti teologi. Anche la dottrina morale dei cosidetti sette sapienti è una dottrina affatto pratica, non filosofica o scientifica.

La filosofia greca nel suo primo periodo, cioè in quello anteriore a Socrate ed ai Sofisti, non si occupò di questioni pratiche, se ne togliamo i Pitagorei e gli Atomisti. I Pitagorei, avendo formate istituzioni che avevano scopi morali, politici e religiosi, dovevano facilmente essere indotti ad occuparsi dei concetti relativi; ed infatti Pitagora è detto il primo che abbia trattato delle virtù, di cui egli, come di tutte le altre cose, ripone l'essenza nei numeri.

Gli Atomisti (Leucippo, Democrito) furono i primi filosofi

Digitized by Google

greci a trattare la questione del *Sommo bene,* che essi riposero nella *felicità;* insegnando però che questa si ottiene specialmente colla giusta misura, col contentarsi di quel che si ha, col vivere giustamente.

Ma, non ostante le dottrine accennate, anche i Pitagorei e gli Atomisti, come tutti gli altri filosofi del primo periodo, diressero specialmente la loro riflessione alle questioni fisiche e metafisiche, non alle pratiche e morali. A queste invece si rivolsero di proposito i Sofisti e Socrate, indottivi dallo scetticismo e dal disgusto che generalmente aveva invase le menti per le filosofie fisiche del periodo precedente, dalle condizioni e dagli avvenimenti politici che nella Grecia si venivano svolgendo.

La prevalenza della democrazia nelle città greche e specialmente in Atene rendeva necessario a chi voleva divenirvi potente di saper trattare con eloquenza ed abilità del giusto e dell'ingiusto, dell'utile e del dannoso, insomma di tutte le questioni concernenti la vita pubblica e sociale. Non è quindi a meravigliarsi che sorgessero uomini ingegnosi ad istruire in queste la gioventù e ad addestrarla nella loro discussione. Questi uomini si dissero *sofisti*, i quali, mossi dal loro stesso particolare intento che faceva loro riguardare la scienza come mezzo e non come fine, portarono nelle questioni pratiche lo scetticismo dominante nelle speculative, insegnando che l'uomo è la misura d'ogni cosa, che non vi ha nulla di assoluto nell'onesto e nel giusto, ma che l'uno e l'altro dipendono dalle leggi positive e dal costume degli uomini e si riducono in ultimo all'utile a al tornaconto del più forte.

Una tale dottrina doveva naturalmente eccitare una reazione nelle anime più elette, amanti della verità e dell'assoluta giustizia ed onestà.

Questa reazione venne compiuta con grandissima efficacia e con perpetua gloria da Socrate (469-399 av. C.), che dobbiamo riguardare come il padre della filosofia morale. Socrate si accorda coi Sofisti nel disprezzare la speculazione fisica, e nel rivolgere la filosofia allo studio dell'uomo; ma non considera, al pari dei Sofisti, questo studio come un mezzo a procacciare vantaggio a sé ed a' proprii seguaci. Egli vuole invece con quello studio conoscere il vero, acqui-

Digitized by Google

stare la scienza delle cose umane, ossia la *scienza del bene*, persuaso che da essa deriva necessariamente anche il buon operare. Perciò in quella scienza, ossia nella *sapienza*, sta la virtù.

Ma in che consiste il bene, la cui cognizione costituisce la sapienza? Su questo punto essenzialissimo l'insegnamento di Socrate non era molto determinato, e la questione fu risolta variamente nelle scuole sorte dopo di lui, le quali furono quattro: la Megarica, la Cinica, la Cirenaica e la Platonica. Tutte e quattro concordano nel riconoscere con Socrate che il possesso più importante dell'uomo è la scienza o la cognizione, e che la più importante cognizione è quella del bene. Ma il bene, secondo i Megarici, è lo stesso Essere uno, il vero Reale; perciò nella loro scuola lo studio della morale si convertiva in uno studio speculativo e metafisico. I Cinici e i Cirenaici invece non ricorrono ad alcuna speculazione metafisica per determinare la natura del bene. L'una e l'altra scuola fa consistere la filosofia nel riconoscere questo bene e nell'attuarlo razionalmente, conforme alla cognizione che se ne ha; ma esse poi discordano affatto nella determinazione di quel bene. I Cirenaici lo ripongono nel piacere, riguardando la virtù solo come un mezzo per goderlo in modo più sicuro e più durevole. Invece i Cinici ripongono il bene, e quindi la saviezza e la virtù, nel disprezzare i piaceri materiali, le ricchezze ed ogni altra cosa esterna, e nel bastare a sè stessi.

Platone (427-347 av. C.) fu di gran lunga il più grande dei discepoli di Socrate. Anzi egli non si limitò a svolgere i principii e il metodo di questo; ma estese la sua speculazione a tutti i problemi filosofici, compresi quelli che si erano agitati nel periodo anteriore. Nella Morale egli, fedele allo spirito socratico, pone la virtù nella scienza, e specialmente nella filosofia che ne è il grado più elevato. Perciò egli dice che il filosofo è il miglior reggitore dei popoli, perchè, possedendo il sapere massimo, saprà sempre perfettamente quel che gli convenga di fare, e lo farà. In questa scienza, da cui necessariamente consegue il retto operare, sta dunque la sapienza e la virtù. Essa è il bene maggiore dell'uomo, perchè è il bene della sua parte superiore ossia della parte razionale, a cui deve essere subordinata la parte *impulsiva*, cioè

Digitized by Google

la *irascibile* e la *concupiscibile*. Su questa distinzione psicologica delle parti che costituiscono la natura umana è fondata pure la dottrina platonica intorno allo Stato, in cui secondo l'ideale che egli se ne fa, i sapienti ed i filosofi debbono governare, e sotto il loro governo costituirsi ed agire, ciascuno secondo la natura propria e per l'ufficio cui sono destinati, l'ordine dei guerrieri e quello degli artefici.

Platone, riponendo la virtù nel sapere, era stato fedele seguace di Socrate; ma anch'egli non aveva poi determinato l'oggetto di questo sapere, il cui acquisto costituisce propriamente il bene. Aristotile (384-322 av. C.) che fu ad un tempo il più grande discepolo ed il maggior avversario di Platone, cercò di risolvere il problema; benchè in ultimo anche la sua dottrina si riduca sostanzialmente a quella de' suoi due predecessori. Secondo Aristotile, il bene sta nell'attività, nell'agire: un bene è tanto maggiore quanto maggiore è l'attività in esso contenuta. Ora l'attività maggiore è quella della scienza. In questa quindi anche Aristotile finisce per riporre la virtù ed il bene, o almeno il bene maggiore.

Due pensieri condussero questi grandi filosofi a identificare in certo modo la virtù colla scienza; l'uno è la grandissima importanza che essi realmente annettevano al sapere per sè; l'altro, la persuasione che un uomo, il quale si eleva ai concetti filosofici, a contemplare il vero nella sua forma più alta, sia naturalmente indotto a *operar bene* nel senso comune della parola, cioè ad astenersi dalle intemperanze, dall'abuso dei piaceri, a vivere onestamente, secondo le leggi e secondo giustizia.

Ma un siffatto primato dato alla scienza, alla virtù teoretica in confronto delle virtù propriamente pratiche, non è conforme al sentimento popolare, e doveva suscitare una reazione tra gli stessi filosofi. Questa reazione fu aiutata dalla decadenza della speculazione filosofica dopo Platone ed Aristotile. Nei tempi che successero a Platone ed Aristotile furono cinque le scuole principali che tennero il campo della filosofia: l'Accademica, la Peripatetica, la Stoica, l'Epicurea e la Scettica.

Di queste scuole le due che più durarono ed ebbero più largo séguito furono senza dubbio la stoica e l'epicurea, che avevano un carattere ed un indirizzo più pratico.

Digitized by Google

La scuola stoica e la scuola epicurea esprimono colle loro dottrine le due opposte naturali soluzioni del problema morale. Esse però si connettono strettamente colle scuole precedenti e con Socrate; poichè gli Epicurei si possono riguardare come i naturali successori dei Cirenaici, gli Stoici dei Megarici e dei Cinici. Come i Cinici, anche gli Stoici vogliono l'indipendenza dai beni esterni e la liberazione dell'animo da ogni passione; ma non si contentano, come i Cinici di questa virtù in sè puramente negativa. Traendo una conseguenza pratica dalla dottrina dei Megarici, che lo spirito di Dio, ossia il bene, è la sola vera realtà e che esso domina e compenetra il mondo, gli Stoici sostenevano che l'uomo non deve appartarsi dal mondo e dalla società degli uomini, come volevano i Cinici, ma vivere in essa, conformandosi co' proprii atti all'ordine ed all'andamento naturale delle cose, e quindi alla ragione divina, autrice di quell'ordine, ed all'umana che è parte di questa e ci fa conoscere quell'ordine; nel che torna il pensiero fondamentale di Socrate. In questa vita conforme a natura e a ragione sta tutta la sapienza e la virtù, in essa la sola felicità, il solo bene dell'uomo.

Al contrario degli Stoici, gli Epicurei sostenevano che il bene sta nel piacere, il male nel dolore; ma come la stessa scuola cirenaica aveva finito per riconoscere, con Egesia, che indarno ci sforziamo di conseguire nella vita uno stato durevole di piacere, ossia la felicità, così Epicuro poneva la sapienza non tanto nel cercare il piacere, quanto nel fuggire il dolore; quindi, se egli, al pari degli Stoici, non riguardava i beni esterni come indifferenti, voleva però che ce ne rendessimo, per quanto è possibile, indipendenti, affinchè la privazione non ci fosse causa di dolore; e raccomandava sommamente la temperanza, la moderazione nei desiderii, la tranquillità dello spirito, la lontananza dalle agitazioni politiche. E così Epicuro, sebbene con intento diversissimo, si accordava cogli Stoici in alcuni precetti particolari, pur discordando profondamente in altri come in quello concernente la partecipazione alla vita pubblica, che gli Stoici raccomandavano.

Per altra via gli Scettici, svolgendo la dottrina di Pirrone, aspiravano allo scopo generale e comune di ottenere l'imperturbabilità e la tranquillità dello spirito. Noi, osser-

Digitized by Google

vano gli Scettici, ci agitiamo e commoviamo secondo il giudizio che facciamo delle cose; ora, cesserà ogni perturbazione, quando ci saremo persuasi che non si può recare giudizio sicuro sopra nessuna cosa, e quindi neanche sapere se essa sia buona o cattiva. Si vede da questo che anche gli Scettici partivano nella loro dottrina morale del principio socratico, che la vita pratica dipende in ultimo dalla facoltà conoscitiva e quindi giudicatrice, dalla scienza.

Le altre due scuole, cioè quella degli Accademici, seguaci di Platone, e quella dei Peripatetici, seguaci di Aristotile, non produssero alcun nuovo sistema morale. In origine essi si tennero fedeli agli insegnamenti dei loro rispettivi maestri; ma poscia si diedero nella morale, come nelle altre parti della filosofia, in bràccio all'Eclettismo, cercando di conciliare le dottrine platoniche ed aristoteliche, e ad un tempo quelle degli Stoici e degli Epicurei, ammettendo coi primi che la virtù è il bene maggiore, ma soggiungendo che essa non è il solo bene, e quindi che il bene massimo, il bene compiuto debba contenere anche il bene delle parti inferiori dell'uomo e perciò il gaudio, o almeno l'assenza del dolore.

La dottrina stoica e l'epicurea furono quelle che trovarono maggiori seguaci in Roma, quando nell'ultimo secolo av. C. vi penetrò la filosofia greca; quantunque ben presto anche là sorgesse quell'Eclettismo. di cui abbiamo parlato.

Il più grande filosofo epicureo fra i Romani fu T. Lucrezio Caro (93-54 av. C.), che espose la dottrina epicurea nel suo celebre poema *De rerum Natura;* i più insigni Stoici furono L. Anneo Seneca (3-65 dell'E. V.) e Marco Aurelio (121-180 dell'E. V.), sebbene questi abbia scritto in greco. Ma il maggiore dei filosofi romani fu senza dubbio Cicerone che è anteriore ai soprannominati (106-43 av..C.). Cicerone nella Morale segue sostanzialmente la dottrina stoica, poichè ammette che la virtù basta a renderci felici; però, come in tutta la sua filosofia, così anche nella Morale egli è eclettico, e quindi cerca di accordare lo stoicismo colla dottrina peripatetica, affermando che, oltre la virtù, altri oggetti possono concorrere ad accrescere la felicità data da questa.

Ma già nel primo secolo dopo Cristo noi vediamo manifestarsi i primi segni di una nuova tendenza, cioè della tendenza mistica, naturale reazione e rifugio contro lo scetti-

Digitized by Google

cismo, al quale le dottrine eclettiche facilmente conducevano, mà in cui la mente e l'animo umano non potevano a lungo acquietarsi. Con questa tendenza, alla quale si aggiunse, per un naturale svolgimento di cose, la rinnovazione delle antiche dottrine platoniche e pitagoriche e l'accoppiamento di queste con idee e concezioni orientali, comincia il terzo ed ultimo periodo della filosofia antica, del quale il più insigne rappresentante è Plotino (204-270 dell'E. V.), l'ultimo dei grandi filosofi antichi.

La dottrina di Plotino è l'estremo sforzo fatto dal Paganesimo per opporsi al Cristianesimo invadente, ed ha comune con questo quell'avversione alla materia ed al mondo, dalla quale è tutta penetrata la filosofia neoplatonica.

Benchè passasse molto tempo, primachè nel seno del Cristianesimo sorgesse una vera dottrina scientifica della Morale, tuttavia i suoi principii morali dovevano sin dall'origine scuotere profondamente tutta la civiltà antica. In questa si era certamente svolta una Morale, la stoica, colla quale la cristiana aveva notevoli somiglianze; ma sono pure profonde le differenze. Il Cristianesimo, come lo Stoicismo, predica l'astinenza, la temperanza, l'alienazione dai piaceri del senso, una condotta regolata da principii puramente spirituali. Ma il principio regolatore viene riposto dagli Stoici nella ragione e nella scienza, dai Cristani nell'amore e nella fede. Questi hanno un profondo sentimento dell'imperfezione e debolezza dell'uomo, della sua impotenza a fare il bene per sè; dal che nasce l'umiltà cristiana. Gli Stoici disprezzano i piaceri del senso; ma hanno un alto concetto del mondo che, secondo essi, è tutto penetrato da Dio, anzi si identifica in ultimo con questo; e dànno grande importanza alla vita civile e politica, a cui il sapiente deve prendere tutta la parte che può; mentre il Cristianesimo ci fa riguardare il mondo come impuro e corrotto, come un carcere, da cui il nostro pensiero ed il nostro sguardo deve distogliersi quanto può, per volgersi al cielo ed alla vita futura. Di qui l'alienazione dalla vita politica e civile, l'avversione al mondo, il monachismo. Anche gli Stoici riguardavano al pari dei Cristiani, Dio come padre comune degli uomini, ma non diedero a questo concetto tutta l'importanza datavi dal Cristianesimo, nè seppero trarne tutte le benefiche conseguenze, come la carità

Digitized by Google

nel senso cristiano, la beneficenza verso i bisognosi, la protezione del debole, l'elevazione della donna, la filantropía. Però il Cristianesimo tendeva con questa a sopprimere o almeno ad affievolire l'amor patrio; e con ciò si accordava un altro suo gravissimo principio, quello della distinzione assoluta della religione e della morale dal diritto e dalla politica; mentre lo stato antico dirigeva e regolava la vita morale e religiosa dei cittadini al pari della loro vita civile e politica, la Chiesa cristiana vuol sottratta allo Stato la prima e pur lasciandogli la seconda, vuole però che nel regolare questa non turbi il suo assoluto dominio sulla religione e sulla moralità.

Però il Cristianesimo, come ogni religione ne' suoi primordi, insegnò dapprima le sue dottrine aforisticamente; finchè, cessata o calmata la lotta contro il Paganesimo, sorse una vera riflessione sistematica e scientifica.

Il primo che tentò di esporre sistematicamente la morale cristiana fu S. Ambrogio (334-397); ma il primo che la fece oggetto di una vera riflessione e spiegazione filosofica fu Sant'Agostino (354-430), che va considerato come il più grande dei SS. Padri, e lasciò nella costituzione della Chiesa cristiana ed in tutta la sua dottrina un' orma incancellabile. S. Agostino rappresenta nel Cristianesimo la tendenza mistica, che fu poi una delle cause della Riforma. Egli insiste sull'impotenza e sull'imperfezione della volontà umana nel fare il bene, sulla necessità della grazia divina, ecc. Per il primo accordò la dottrina antica delle quattro virtu cardinali (giustizia, fortezza, sapienza, temperanza) con quella delle tre virtù fondamentali e teologali cristiane: fede, speranza e carità.

Sorta la Scolastica, questa cercò, specialmente con San Tommaso (1225-1274), di dare alla morale cristiana un carattere ed una forma più filosofica e più scientifica, accordandola colle dottrine di Aristotile. Con S. Tommaso la Scolastica raggiunse il suo apogeo; poichè dopo di lui essa andò sempre decadendo, finchè il Rinascimento e la Riforma le diedero l'ultimo tracollo. Scossa l'autorità del dogma, scossa l'autorità di Aristotile, rotta l'unità della Chiesa, doveva sentirsi sempre più vivo il bisogno di un diritto e di una Morale indipendente dalle religioni positive, fondata sulla ragione e veramente

Digitized by Google

umana, cioè valida per tutti gli uomini. Della Morale così intesa noi vediamo già traccie evidenti in Giordano Bruno (1548-1600); e del Diritto, e specialmente di quello delle genti, in Alberico Gentile (1551-1611). Il tentativo del Gentile venne poi compiuto dal Grozio (1583-1655) nel suo celebre libro *De jure belli et pacis.*

Il Grozio, per ispiegare l'origine naturale del Diritto fra gli uomini, presuppone uno stato primitivo, che egli chiama *stato di natura*, nel quale gli uomini vivono insieme senza leggi ed istituzioni civili, e dal quale, per la loro stessa naturale socievolezza, sono spinti ad uscire, fondando tra loro una società civile e sottoponendosi a norme giuridiche e politiche.

Quest'ipotesi ebbe una grandissima influenza sulle dottrine etico-politiche che sorsero dappoi, conducendo però a conseguenze fra loro diversissime. Tommaso Hobbes (1588-1679), che per il primo vi diede un largo sviluppo, ne trasse la dottrina del più assoluto dispotismo. Gli uomini, dice egli rinnovando l'antica dottrina cirenaico-epicurea, operano unicamente per il piacere; ma, come la vita è la condizione di tutti i piaceri, così essa è il massimo bene, e la sua conservazione il fine supremo dell'uomo; ma gli uomini nello stato di natura non possono conservarsi; poichè, essendovi una continua guerra di ciascuno contro tutti, non vi è alcuna sicurezza della vita. Per ottenere questa sicurezza gli uomini costituiscono un potere pubblico sovrano, nel quale convengono di rimettere ogni loro potere privato, cioè gli dànno facoltà di fare tutto quanto può per mantenere la pace pubblica. Questo sovrano ha un potere giuridico illimitato, essendo la fonte di ogni obbligazione e d'ogni legge morale e civile.

Ma altri, partendo da quello stesso principio dello stato di natura e dal patto con cui si costituisce la società civile, ne trassero la dottrina liberale, che la vera sovranità risiede nel popolo e che questo ha diritto di rovesciare il sovrano, ogniqualvolta esso non adempie all'ufficio per cui fu costituito (Locke, Rousseau). Però l'Hobbes non ebbe influenza soltanto sulla filosofia politica e giuridica, ma anche sulla filosofia morale propriamente detta; perchè la sua dottrina, sebbene generalmente non accettata, suscitò per lungo tempo discus-

Digitized by Google

sioni vivissime intorno a' suoi principii; contro ai quali sorsero due schiere principali di oppositori, combattendo gli uni la derivazione della moralità dalle leggi positive, e gli altri la dottrina dell'assoluto egoismo. Tra i primi troviamo il Locke (1632-1704), che vuol derivata la legge morale dalla volontà di Dio, e Cudworth (1617-1688), che cogli altri filosofi della così detta Scuola di Cambridge cerca di derivarla, conforme alla dottrina platonica, dalla ragione.

La dottrina egoistica dell' Hobbes pretendeva di essere tratta dalla genuina cognizione della natura umana; quindi per combatterla conveniva studiare questa coll'osservazione psicologica, della quale già il Loche aveva chiaramente indicato il metodo, e dati, almeno per la facoltà conoscitiva, splendidi saggi. Occorreva dunque per la filosofia morale volgere quello stesso metodo sperimentale psicologico allo studio dei sentimenti. Ora ciò venne fatto appunto dalla scuola così detta dei Sentimentalisti alla quale appartengono, oltre il Shaftesbury (1671-1713), che se ne può considerare il fondatore, l'Hutcheson, l' Hume, Ad. Smith, il Ferguson. Noi non vogliamo esporre le dottrine particolari di questi varii filosofi, ma solo indicarne il concetto ed i principii fondamentali. Questi filosofi non credono che l' uomo operi soltanto per un interesse proprio ed individuale; ma riconoscono in lui dei sentimenti di benevolenza che lo spingono a cercare e produrre il benessere e la felicità altrui, anche col proprio sacrificio.

Così i Sentimentalisti ammettevano nell'uomo un principio naturale di moralità, indipendente da ogni legge positiva. A questo naturalismo etico essi congiungevano un naturalismo religioso, cioè il *deismo*, insegnando che, indipendentemente da ogni religione positiva, sorge naturalmente nell'uomo la credenza in Dio e nell'immortalità dell'anima, nei quali due dogmi naturali sta l'essenza d'ogni religione.

La Morale del Sentimentalismo non ebbe fuori d' Inghilterra una grande diffusione ed esplicazione; ma l'ebbe invece grandissima la dottrina deistica, la quale si può considerare come la dottrina predominante del secolo scorso, durante quel periodo che prende nella storia della civiltà il nome di *Illuminismo* o *Secolo dei lumi,* periodo nel quale si inclinava a togliere ogni valore alle religioni positive ed a negare o

Digitized by Google

mettere in disparte ogni rivelazione ed ogni fatto sovrannaturale; perchè si voleva che tutto fosse fondato su principii e credenze prettamente razionali.

La Morale ebbe al tempo degli Illuminati uno svolgimento diverso dei diversi paesi.

Nella Francia, dove la filosofia del Locke aveva dapprima suscitato il sensismo di Condillac e quindi il materialismo dell'Holbach, del Lo-Mettrie, del Cabanis e di altri, predomina l'Eudemonismo egoistico, svolto principalmente dall'Helvetius (1715-1771), la cui dottrina si può considerare come una rinnovazione dell' Epicureismo.

L'Italia, dopo la splendida epoca del Rinascimento, tornò per qualche tempo in braccio alla Scolastica sino al Vico (1668-1774), il quale cercò di rinnovare nella Morale e nel Diritto l'antico concetto di un fondamento razionale. Però egli vi diede uno svolgimento proprio, connettendolo colle sue dottrine storiche, e insegnando che gli uomini, per mezzo della ragione comune, stabiliscono fra loro una *societas æqui et boni,* e che quindi la società umana riposa sull'onesto e da esso deriva, mentre l'utilità non è che un'occasione o un mero eccitamento alla sua formazione.

Sgraziatamente il Vico non ebbe scolari, i quali continuassero e svolgessero l'opera sua. Dopo di lui l'Italia subisce l'influenza filosofica della Francia; anch'essa viene invasa dalle tendenze e dalle dottrine generali dell'Illuminismo, e specialmente dell'Illuminismo francese. Però gl'Italiani non accettano gli eccessi di questo, e non si dànno in braccio nè al materialismo, nè all'eudemonismo egoistico, come fecero molti Francesi. In genere essi non volgono di proposito i loro studi ai principii fondamentali della filosofia; accettano le dottrine sensistiche della Francia, ne seguono il razionalismo e lo spirito generale di riforma, e ne cercano le applicazioni giuridiche e politiche. Quindi, se l'Italia nel passato secolo non ci porge una vera dottrina fondamentale nuova nè per la filosofia teorica, nè per la pratica, ci dà però una schiera illustre e numerosa di economisti e politici, superiore forse a quella d'ogni altro paese. Basti citare i nomi di Filangeri, di Giannone, dei Verri, di Beccaria, di Genovesi, di Gioja e di Romagnosi.

In Germania la filosofia moderna comincia col Leibniz (1646-1716), che fu senza dubbio uno dei più grandi filosofi dell'Uma-

Digitized by Google

nità. Come il Locke si può riguardare quale fondatore dell'Illuminismo francese, così il Leibniz si deve riguardare come l'inspiratore dell'Illuminismo germanico. La diversità che passa tra i due filosofi spiega in parte le differenze che si osservano nelle filosofie dominanti nella Francia e nella Germania.

Il Leibniz segue anche nella Morale e nella Religione la sua generale tendenza conciliativa. Come i Deisti inglesi, anch'egli ammette una religione naturale e razionale, ma cerca di conciliarla col Cristianesimo, pur dando in ultimo il sopravvento o quella. Nella Morale si tratta di conciliare la virtù colla felicità, e Leibniz lo fa, rinnovando e compiendo la dottrina aristotelica. Anch'egli pone il bene nel compiuto ed armonico svolgimento della nostra attività individuale e sociale, ossia nella scienza e nella filantropia; con queste l'umanità tocca il suo più alto grado di vita, la sua massima attività, da cui deriva pure la massima felicità di tutti, la *joie universelle*.

Gli Illuministi tedeschi seguono sostanzialmente la dottrina religiosa e morale del Leibniz. Anch'essi riguardano come fine supremo della vita e del mondo la felicità universale, felicità che si acquista col massimo svolgimento della ragione e dell'affetto, col culto della scienza e dell'Umanità.

Verso la fine del secolo scorso dominava dunque generalmente in Europa l'Eudemonismo, egoistico in Francia, più o meno filantropico in Inghilterra ed in Germania. La Morale che ne deriva era essenzialmente una morale priva di obbligazione; anche i Sentimentalisti inglesi, benchè insegnassero una morale disinteressata, la fondavano unicamente sui sentimenti naturali e spontanei che si svolgono nell'animo umano, e non potevano quindi trarre da ciò nessun dovere. Kant (1724-1804) si oppone risolutamente a tutto questo indirizzo eudemonistico, e alla morale della felicità o della naturale benevolenza sostituisce quella del rigido dovere. La ragione, secondo Kant, non ha nell'uomo soltanto un ufficio teoretico, cioè quello di condurlo alla scienza, ma anche un ufficio pratico, cioè quello di regolare le sue azioni. Anzi è questo l'ufficio più alto; e la ragione lo esercita mediante un precetto assoluto e puro, cioè con un *imperativo categorico*, che impone all'uomo di seguire sempre nelle sue azioni *una massima che possa servire di legge generale per*

Digitized by Google

tutti gli esseri intelligenti e liberi. Con questo Kant non viene soltanto a negare che la felicità possa essere il fine e la regola del nostro operare morale, ma toglie a questo, ossia al volere buono, qualunque fine estraneo a sè stesso. Un'azione è buona unicamente per l'intenzione, per la volontà da cui deriva, e la volontà è buona quando si conforma al dovere pel dovere stesso, e il dovere nostro è di conformarci ad una legge generale per questo suo medesimo carattere di generalità.

La morale di Kant ha quindi tre caratteri essenziali: 1.° è una morale affatto interna e spirituale, cioè non riguarda la azione nella sua esteriorità, il volere ne' suoi effetti, ma riguarda l'intenzione, il volere stesso; 2.° è fondata essenzialmente sul principio del dovere, è quindi una morale assolutamente disinteressata; 3.° imponendo il dovere per sè, per l'universalità e la pura razionalità della sua massima, è una morale formale, indipendente da ogni fine.

L'Etica di Kant è uno dei più grandi avvenimenti della storia della filosofia; rinnovando in parte il concetto stoico, essa determina meglio i principii e i caratteri di una vera morale disinteressata. Però, se i posteriori seguaci di questa riconobbero generalmente, come ad essa essenziali, i due primi caratteri, i più ne misero in dubbio o negarono l'ultimo. E da ciò nacque un ulteriore svolgimento della Morale kantiana.

Ma quasi nello stesso tempo che in Germania, prendeva la morale in Inghilterra un nuovo svolgimento, eccitato dalle stesse cause che avevano prodotta la reazione di Kant. I Sentimentalisti avevano ridotta la morale ad una psicologia; di una scienza precettiva avevan fatto una scienza naturale, che non porgeva propriamente le regole dell'operare. Queste regole si dovevano trarre o da un principio ideale assoluto, dalla ragione, come già avevamo fatto Platone, Aristotile e gli Stoici, o dall'utilità. Così vi fu una doppia reazione anche in Inghilterra, quella degli Idealisti, sostenitori di una morale disinteressata razionale (Price e i filosofi scozzesi), e quella di Geremia Benthan (1748-1832), il quale, accettato il principio eudemonistico che il fine supremo dell'operare umano è di cercare il piacere e di evitare il dolore, viene a provare che poi per conseguire quel fine non possiamo nè dobbiamo abbandonarci alle nostre tendenze naturali, le quali ci condurrebbero ad una meta opposta. Noi dobbiamo invece regolarci

Digitized by Google

secondo la ragione, calcolando il profitto più o meno grande che pel nostro piacere, e quindi per la nostra felicità, possiamo trarre dalle cose, facendo cioè il calcolo della loro *utilità*. Ciò posto, il Bentham si studia di provare che noi non possiamo essere felici, se non concorriamo alla felicità altrui, al benessere generale, nel quale deve essere naturalmente compreso il nostro interesse individuale. La regola suprema del nostro operare deve dunque essere, secondo il Bentham, la maggior felicità possibile del maggior numero possibile.

La filosofia moderna prese però in Inghilterra un nuovo e grande svolgimento mediante il principio dell'*evoluzione*, variamente applicato. Stuart Mill (1806-1873) fonda pure la sua morale sul principio eudemonistico; ma egli cerca di provare come per le tendenze sociali, pei sentimenti di benevolenza, per certe associazioni di atti interni prodotte dall'educazione e dall'abitudine, possa a poco a poco in un luogo sorgere dall'egoismo più grossolano, dapprima l'amore della virtù e del retto operare per i buoni effetti che egli ne trae, poi l'amore della virtù per sè medesima; in quel modo che l'avaro cerca le ricchezze come fine, benchè queste non siano per sè che mezzi ai varii fini della vita.

Darwin e Spencer, riconoscendo un'evoluzione delle facoltà e delle attitudini psichiche non soltanto negli individui, ma anche nella specie, si studiano di fare una derivazione non meramente psicologica, ma *biologica* dei concetti e dei sentimenti disinteressati e morati. Essi, osservando come anche negli animali vi sono degli istinti sociali, benchè in un grado assai inferiore a quello in cui si trovano nell'uomo, sostengono che anche in questo la moralità si è venuta gradatamente svolgendo, di generazione in generazione, da quei sentimenti e istinti rudimentali di associazione e di benevolenza. Soltanto per questo graduale svolgimento l'Umanità sarebbe giunta, secondo gli Evoluzionisti, a riconoscere il valore e la necessità di una legge veramente morale, cioè di una regola secondo la quale gli uomini non debbono solamente astenersi dal fare il male agli altri, ma debbono anche sacrificare al bene di questi il loro proprio.

In Italia l'influenza predominante della filosofia francese cessa col Galluppi (1770-1840), e con esso comincia una speculazione originale. Egli però nella morale segue sostanzial-

Digitized by Google

mente la dottrina di Kant, benchè ne temperi la rigidezza ed il formalismo. Rosmini (1797-1855) e Gioberti (1802-1852) dànno invece alla morale un fondamento ideale e metafisico. L'uno e l'altro pongono questo fondamento in Dio stesso; ma, mentre il Rosmini fa della moralità una forma stessa essenziale dell'essere, e ripone la moralità umana nel conformarsi, operando, all'essere stesso delle cose, e quindi si accosta, per tal riguardo, all'antica dottrina stoica, Gioberti, rinnovando un concetto di Malebranche, considera la moralità come l'ordine del mondo e la legge che ci impone di rispettare quest'ordine come un imperativo divino.

In questi ultimi tempi si vennero anche in Italia diffondendo le dottrine del Positivismo e dell'Evoluzionismo. Ma, accanto ai seguaci di queste, sorge pure la scuola dei Neocritici, i quali sostengono vigorosamente la Morale assoluta e disinteressata, accogliendo i principii fondamentali della Morale kantiana, sebbene non ne accettino generalmente il puro formalismo. Questa morale assoluta non è inconciliabile con alcune teorie dell'Evoluzionismo, purchè questo, restringendosi a spiegare lo svolgimento psicologico, storico e biologico del principio morale dell'umanità, non venga a ledere o a menomare il valore intrinseco ed assoluto che quel principio ha, indipendentemente dal suo svolgimento (1).

(1) Vedi la mia *Conclusione* al III. vol. della mia opera su Kant.

Digitized by Google

Digitized by Google

PARTE PRIMA

MORALE GENERALE

CAPO PRIMO

Del fine supremo della vita.

§ 213. Come s'è detto nella *Psicologia morale*, i fini che l'uomo può proporsi operando possono essere assoluti o relativi. Assoluti sono quelli che si vogliono per sè, non per altri fini; relativi quelli che si vogliono come mezzi a questi (1).

È chiaro perciò, che veri fini dell'uomo non si possono chiamare che i fini assoluti, i quali soli veramente determinano e reggono il nostro operare, gli altri non avendo valore che per essi.

Questi fini assoluti non possono che esser *beni*, a questi, come s'è detto, rivolgendosi sempre necessariamente i nostri desiderii e quindi la nostra volontà.

Dobbiamo dunque anzitutto determinare tali fini,

(1) Noi, com'è facile vedere, non usiamo qui l'espressione *fine assoluto* nel senso datovi da molte scuole filosofiche di *un bene in sè*, che noi non ammettiamo, ma di ciò che si desidera *per sè*. Il bene assoluto di quelle scuole è per noi il bene supremo.

Digitized by Google

perchè con ciò saranno anche fissate le regole dell'operare volontario.

Noi abbiamo già, parlando della libertà (§ 205), anticipata la soluzione della questione; ed ora dobbiamo provare la verità di tale soluzione.

§ 214. V'ha certo un bene, che da ognuno vien desiderato per sè e pel quale anzi una infinità di altre cose si desiderano. Questo bene è il piacere. A niuno cadrà in mente di chiedere il perchè di tal desiderio, che è legge comune e generale dell'operare volitivo negli esseri che di questo sono capaci.

Ma i piaceri, come i dolori, sono varii, di varia natura e di vario grado. Il bruto non cerca che piaceri corporei e non tende che ad oggetti da cui dipende la cessazione di un dolore presente o l'acquisto di un piacere immediato. Ma nell'uomo, a cui l'esperienza fa riconoscere i dolori anche lontani, derivanti da certi piaceri, si svolge la tendenza e l'aspirazione verso la *felicità*, cioè verso uno stato nel quale l'anima possa trovare un godimento costante e sicuro, o almeno essere libera dal dolore. Questa tendenza, come le altre simili alla pace dell'animo, all'appagamento, ecc., non è che una trasformazione di quella più generale e comune, che ci spinge al piacere e ci allontana dal dolore; ma essa si studia di conseguire il piacere per una via più sicura, benchè sovente faticosa e indiretta, procacciandoci altri stati od altri oggetti adatti allo scopo e che come tali diconsi *utili*.

Quindi il desiderio della felicità, quello dell'utile e quello del piacere sono in ultimo una sola e medesima cosa, essendo tutti volti ad uno stesso fine assoluto.

§ 215. Ora noi ci chiediamo: È questo il solo fine assoluto dell'uomo? E dato che vi sia qualche altra

Digitized by Google

cosa voluta dall'uomo per sè stessa, sarà tuttavia il piacere, la felicità, il fine supremo? il fine cioè a cui quell'altra cosa sia da sacrificarsi quando contrasti con esso?

Già, discorrendo della libertà, noi abbiamo ammesso un altro bene assoluto, riconoscendo per l'uomo un fine supremo obbligatorio; la questione non può aggirarsi in ultimo che su di esso e sulla felicità. Che questa sia per sè un bene, niuno metterà in dubbio; ma vi son molti che considerano essa sola come tale, negando ogni dovere o riguardandone l'adempimento come semplice mezzo alla felicità; le quali due opinioni, benchè in apparenza diverse, si riducono ad una sola; perchè non v'ha più dovere, quando non se ne riguarda l'adempimento come il fine supremo, o lo si prende come un mezzo ad altro fine.

La morale che ammette la felicità propria dell'operante come fine supremo della vita, è da noi detta *egoistica* o *interessata*. — La Morale invece che ammette un fine supremo assoluto e ad un tempo obbligatorio, cioè il dovere, si può chiamare *Morale disinteressata*, o Morale propriamente detta; giacchè l'altra, non potendo prescrivere doveri, non si può chiamare *Morale*, se non nel senso di una scienza che espone le regole più adatte e più convenienti della vita.

Il conflitto tra questi due fini assoluti va deciso prima di andar oltre, essendo il punto fondamentale di tutta la scienza.

§ 216. Io non credo che la questione si possa sciogliere nè con soli principii stabiliti *a priori*, nè colla sola esperienza. Non abbiamo nessun principio primo da cui si possa senz'altro dedurre, che l'uomo

Digitized by Google

abbia una missione doverosa al mondo; e se anche si volesse dedur ciò da un concetto puro di Dio, noi dovremmo osservare che l'idea dell'Ente supremo, benchè non venga dall'esperienza, pur si forma e si determina per diversi rispetti secondo gli impulsi di questa e della nostra coscienza morale. Nè l'esperienza sola può scioglierci la questione; giacchè essa ci mostra uomini che operano soltanto per loro interesse, ed altri che lo sacrificano al dovere. Ora, ciò non basta per stabilire che *tutti* gli uomini debbono subordinare il loro interesse ad un fine superiore.

La soluzione non può trovarsi che in un complesso di considerazioni derivate da certi principii e sentimenti primitivi ed assoluti, messi a confronto coi fatti.

Per vero, se noi crediamo che il mondo siasi formato a caso, che non abbia o non isvolga alcun fine, che la vita umana con tutte le sue tendenze più essenziali non sia che un gioco ed un'illusione, allora! come non si può più ammettere scienza, nè fede, nè ossequio al vero, così è vana ogni discussione sui principii direttivi della vita; ma tutta l'attività umana va abbandonata a se stessa, senz'altra norma che gli impulsi egoistici.

Teniamo dunque come postulati necessarii e non discutibili nella nostra questione i seguenti:

1.° Come la natura materiale è governata da leggi fisse e costanti, per le quali in essa si stabilisce un cert'ordine, così crediamo che gli esseri, i quali operano proponendosi un fine, debbano nelle loro azioni esser governati da una legge suprema e determinata, per la quale si possa tra di essi costituire un ordine corrispondente a quel primo.

Digitized by Google

2.° Il fine che questa legge si propone deve essere in qualche modo conseguibile col nostro operare volontario.

3.° Poniamo come postulato necessario che l'uomo ha una dignità e un valore che lo fa di gran lunga superiore al bruto, e che quindi un principio che riducesse l'uomo alla natura di questo non potrebbe mai essere il principio direttivo e la legge suprema della sua vita.

4.° Crediamo che l'uomo perderebbe la natura sua d'uomo e diverrebbe bruto, quando si trovasse fuori di società. Non protremmo dunque neppur accettare come principio supremo della vita umana un principio che avesse per ultimo risultato di dissociare gli uomini e disgiungerli gli uni dagli altri.

In brevi parole: Si vuole che la legge suprema sia *vera legge*, sia *legge possibile, umana* e *associatrice.*

Ciò premesso, vediamo se a queste quattro condizioni essenziali ed impreteribili soddisfi il principio egoistico od eudemonistico.

§ 217. Niuno certo ammetterà che il fine supremo possa stare nel piacere immediato e brutale; prima perchè questo piacere è seguito da molti e gravi dolori, e rende quindi infelicissimo chi senza regola vi si abbandona; poi perchè è del tutto incompatibile coll'umana dignità e riduce l'uomo simile ed anzi peggiore del bruto, secondo il principio assai giusto: *corruptio optimi pessima.*

Ed infatti, mentre negli animali noi vediamo piuttosto un'avversione al dolore, che una ricerca del piacere, e ad ogni modo questa ristretta e contenuta in certi limiti, negli uomini sensuali le passioni brutali sono violente, tumultuarie, incapaci per sè di ogni freno e quindi rovinose per loro e per gli altri.

Digitized by Google

Al primo barlume d'intelligenza e civiltà noi vediamo perciò gli uomini riconoscere il vantaggio e la necessità di una certa continenza e disciplina, potendosi solo con ciò conservare la salute del corpo e ottenere una pacifica e civile convivenza tra gli uomini.

Ma a che fine questo freno delle passioni? La morale egoistica ci dirà: per avere la felicità, colla quale solo l'uomo può convenientemente soddisfare la sua naturale tendenza al piacere. Il fine supremo è dunque un piacere più lontano, ma più sicuro e più durevole, al quale si sacrifica il piacere presente, effimero e cagione di una pena ulteriore.

Vediamo se questo principio soddisfa ai postulati supremi da noi esposti.

§ 218. Può la felicità porgere agli uomini una vera legge, dare a tutti una norma comune e costante per ogni fatto della vita?

In nessun modo.

La felicità è uno stato meramente soggettivo dell'individuo che ne gode, essendo per essa indifferente il valore intrinseco degli oggetti goduti, e tutta consistendo in questo godimento stesso, cioè in quello stato puramente soggettivo; cosicchè un uomo, il quale si senta felice, lo è per questo solo fatto, qualunque siano le sue condizioni reali; come è infelice un uomo il quale si senta tale, benchè altri possa riguardare il suo stato come beatissimo. Perciò ognuno, spinto dal suo carattere e da diversi eccitamenti, si fa un ideale proprio della felicità, riponendola in oggetti e godimenti che sono sovente disparatissimi da quelli in cui la ripone un altro; ed essendo tale diversità tanto più grande, quanto più una società è progredita, in questa specialmente non sarà possibile trarre dal

Digitized by Google

fine assoluto della felicità una legge comune e generale agli individui che la compongono; sicchè, essendo ognuno giudice della propria felicità, come de' proprii gusti, vi potran essere tanti fini diversi e supremi quanti sono gli uomini.

Ma v'ha di peggio! Quel fine non è neppur determinato per ogni singolo uomo; poichè, mutandosi coll'età e colle vicende della vita le inclinazioni, mutano pure gli oggetti da cui si crede trarre il maggiore godimento e quindi si trasforma anche per ogni individuo l'ideale della felicità. E spesso è questo un fantasma che più si allontana da noi, quanto più ci affatichiamo a raggiungerlo; più che dall'opera nostra la felicità dipende dal temperamento e dalla fortuna, sicchè, invece di trarre da tal fine le regole e le norme del nostro operare, dovremmo rimetterci al caso e abbandonarci ad un inerte fatalismo. Certo, se la felicità e il godimento fossero il vero fine supremo dell'uomo, più che l'intelligenza ci servirebbe l'istinto col suo operare cieco, ma costante e sicuro.

Nè, come si scorge di leggeri, è possibile una vera società con tale teoria; poichè, supponiamo che un uomo credesse di rendersi felice con un modo di operare che fosse invece rovinoso per lui e per gli altri: gli si potrà dire che egli è in errore, e, non riuscendo a persuaderlo, si potrà costringerlo colla forza o coll'intimidazione, ma nulla imporgli a nome di diritti nostri o di doveri suoi.

Ma senza doveri e diritti noi non vediamo come sia possibile una vera società, la quale non può avere per suo unico fondamento la forza materiale e l'interesse; perchè queste cose per sè sole non lo fanno, come pur deve essere, una *società morale*. Ora, tolta

Digitized by Google

questa, gli uomini non possono più celebrare la loro vera natura, secondo l'espressione bellissima del Vico, ma si riducono all'abbrutimento.

Così il principio della felicità contraddice a tutti e quattro i postulati da noi stabiliti.

§ 219. Tuttavia si cerca di adattarlo alle esigenze di questi, trasformandolo e modificandolo in diverse maniere.

Tutti questi tentativi muovono, in fondo, dalla coscienza più o meno chiara della impossibilità di dare una legge, una regola uniforme alla volontà o alla condotta degli uomini, se questa regola non si rende in qualche modo *obbligatoria*. Ma una tale impresa nella dottrina egoistica si può dare senz'altro per disperata; perchè, come benissimo osserva Kant, non si possono rendere gli uomini felici in un sol modo nè malgrado loro.

Però questi Moralisti soggiungono:

« Noi riconosciamo di non poter imporre a ciascun uomo, con principii assoluti, la sua miglior felicità, quella cioè che non solo è compatibile col bene di tutti ma trova in questo il suo fondamento; ma nel fatto non crediamo che ottenga migliori risultati della nostra un'altra morale qualsiasi. Secondo noi, i più degli uomini si accorgono ben presto, che senza la società e lo svolgimento dei rapporti sociali non è possibile alcuna felicità individuale; essi saranno quindi naturalmente indotti dalla necessità e dall'interesse a stabilire certe condizioni per le quali gli uomini in genere siano, prima amorevolmente, con un'opportuna educazione pubblica e familiare, poi, se occorre, colla forza, tratti a cercare il proprio bene insieme con quello degli altri, o almeno a non far a questi del male. »

Digitized by Google

Vediamo dunque come questi filosofi determinino la felicità, che dovrà non solo accordare il bene di ciascun individuo con quello di tutti gli altri, ma esser anche conforme alla dignità umana, elevarla e non deprimerla, e servir di legge costante e normale per l'operare, senza che s'ammetta un dovere assoluto, un fine che per sè, e non per il nostro vantaggio individuale, ci venga imposto.

§ 220. Prendiamo la morale interessata, non tanto nella sua espressione più logica, quanto nella sua forma più elevata, la quale non solo accetta la virtù per le sue conseguenze utili alla società e quindi in ultimo agli individui, nel che si fa consistere quella dottrina che passa generalmente sotto il nome di *Utilitarismo*, ma considera l'esercizio stesso della virtù come cagione di piacere per sè, dottrina che venne svolta specialmente da Stuart Mill e che potremmo denominare un *Utilitarismo moralizzato.*

Secondo questa dottrina gli uomini cominciano ad operare dietro l'impulso degli istinti brutali, ma a poco a poco vengono spinti da diverse condizioni a trovare la loro felicità nei godimenti più nobili e più elevati. — A moderare i piaceri corporei siamo dapprima indotti dall'esperienza dei mali che essi sovente ci producono. Ma tale moderazione, permettendo lo svolgimento della vita sociale ed intellettuale, ne fa pur gustare agli uomini i piaceri, che riconosceranno poi come molto superiori ai piaceri materiali.

Gli è vero che anche tra quei piaceri spirituali ve ne sono alcuni contrarii al benessere generale, come il piacere di dominare gli altri (§ 177). Ma gli uomini non tardano a riconoscerne il danno; sicchè viene a poco a poco sorgendo il bisogno e la tendenza di fre-

Digitized by Google

narli al paro dei desiderii corporei, e di coltivare invece e diffondere quei sentimenti e desideri spirituali che anche dai filosofi, di cui discorriamo, sono chiamati *disinteressati* o *morali*. Ma questi non possono esser considerati come tali dai detti filosofi, che li preferiscono unicamente pei maggiori vantaggi e godimenti che ci danno e quindi per la felicità più sicura e più intensa che ci procurano. Due sono le cause di un tale effetto: prima perchè le azioni, a cui quei sentimenti ci spingono, raffermano tra gli uomini i vincoli sociali e svolgono meravigliosamente la loro potenza, la loro superiorità e il loro dominio sulla natura, dalle quali cose tutte derivano infiniti benefizi; poi perchè, mentre in origine gli uomini compiono quelle azioni, nelle quali consiste la virtù utilitaria, soltanto per gli indicati vantaggi, in séguito traggono un soave diletto della sola coscienza di averle compiute e trovano la felicità nel culto stesso dei sentimenti che ce le inspirano. L'uomo buono dunque farebbe per la virtù quel che fa l'avaro per la ricchezza; poichè, mentre l'una e l'altra si cercano dapprima soltanto come mezzi, come strumenti di piacere, l'uomo virtuoso finisce per godere della virtù per sè medesima, come l'avaro si compiace della ricchezza per sè.

Così l'utilitario si vanta non solo di predicare la virtù al pari del moralista disinteressato, ma di eccitare l'amore di essa per sè, considerandola però, non come un sacrificio inutile ed un omaggio vano reso ad un principio mistico, ma come *parte* della nostra stessa felicità, e la parte migliore e più pregevole.

In questo modo non vi sarebbe, almeno in molti precetti particolari, alcun notevole divario tra la morale utilitaria e la disinteressata; e solo muterebbe la

Digitized by Google

ragione ed il valore del precetto. Nella morale disinteressata il precetto è obbligatorio, imperativo, categorico, come direbbe Kant; nella morale utilitaria non può essere che ipotetico e non può contenere una vera obbligazione, derivando la sua forza non da sè stesso, ma soltanto dai vantaggi che si hanno quando lo si osserva, dai danni che ci vengono o ci possono venire quando lo si trasgredisce.

Una dottrina che in qualsiasi modo stabilisse un dovere e gli desse forza indipendentemente dalla sanzione, non sarebbe più egoistica, ma necessariamente disinteressata.

§ 221. Però noi non possiamo accettare l'Utilitarismo neanche in questa sua forma più nobile:

1.° perchè l'utilitarismo non può fare tra i sentimenti una differenza di qualità o di nobiltà, ma solo di quantità;

2.° perchè, dato quel sistema e pienamente accettato dagli uomini, i sentimenti più nobili diventano assurdi, e quindi finirebbero col distruggersi;

3.° perchè, in qualunque modo, neppur l'esercizio della virtù, ossia l'esecuzione dei precetti dati da codesti utilitarii, ci assicura la felicità; quindi si ricade nei difetti del primo sistema.

Se fine supremo dell'uomo è d'esser felice e contento, non vi può più esser questione di una felicità più o meno nobile; perchè con ciò s'introduce un altro concetto nello stesso fine supremo e questo viene mutato radicalmente. Volendosi stare alle tendenze naturali ed egoistiche della nostra natura, queste non ci spingono che alla contentezza od al piacere più intenso, o più durevole, o più sicuro; ossia insomma al maggior piacere, non al *migliore*. E se anche noi

Digitized by Google

vediamo che alcuni uomini trovano nell'amar gli altri, nell'amar il Vero ed il Bello un godimento che supera i piaceri del senso o quelli dell'ambizione soddisfatta, crede l'utilitario che ciò avverrebbe ancora quando quegli uomini e tutti gli altri si persuadessero che la felicità individuale è il fine supremo della vita? I sacrifici, che noi facciamo per la ricerca e il trionfo del Vero e per il benessere dei nostri simili, dànno gioie pure e nobili, appunto perchè noi sentiamo di non operare per il bene e per l'utile nostro; ma, tolto questo sentimento, esse perderebbero *ipso facto* quel carattere che le distingue dalle altre e le fa *migliori.*

Ma da un tale operare deriva almeno negli uomini *la più grande felicità?* Se ciò fosse, noi dovremmo sempre essere tanto più lieti e contenti, quanto più noi operiamo onestamente e quanto maggiori sono i sacrifici che pel bene noi sopportiamo. È ciò conforme al fatto? L'esperienza giornaliera non ci mostra la grande infelicità di uomini integri e virtuosi? E, per converso, la vita contenta e gioconda di molti colpevoli? — Voi direte, che però un uomo infelice per la sua onestà preferisce il suo dolore all'essere felice e disonesto. Ma che vuol dir ciò? O che il virtuoso ammette, e noi pure dobbiamo riconoscere, che la felicità non è il fine supremo; oppure che quei sentimenti disinteressati e quell'amore della virtù per sè ci sono in molti casi assai più dannosi che utili e vanno considerati non come un pregio, ma come una malattia dello spirito, della quale dobbiamo guarire, se non vogliamo renderci sovente infelici per loro cagione.

Lo Stuart Mill, come molti anche fra gli antichi filosofi, dà un'importanza grandissima al culto della

Digitized by Google

scienza, riguardandolo come fonte principale di felicità. — Ma che dire di un bene, che è riservato soltanto a pochi? Potrà esso costituire il fine supremo comune degli uomini? E d'altra parte non sempre la scienza vale a rendere felici neanche quei pochi. Essa è certamente causa di grandi beni all'umanità, ma a chi la coltiva produce non di rado triboli ed amarezze! E se, malgrado queste, lo scienziato persiste nei suoi lavori, nè si pente d'averli fatti, gli è appunto perchè sa di adempiere ad un dovere ed ammette un ordine ideale, superiore, che impone agli esseri intelligenti la ricerca ed il riconoscimento del Vero come una parte del loro fine supremo.

Chi non ammette quest'ordine superiore, se non trova la felicità nei beni elevati dello spirito, avrà il diritto di cercarla in altri, e noi non potremo fondarci sopra alcun principio assoluto per obbligarlo ad operare diversamente. Ciascuno ha ugual diritto di operare come gli piace, benchè il vizio non lo farà più felice che la virtù. Così noi ricadiamo nel sistema strettamente egoistico ed in tutti gli inconvenienti che già abbiamo notati.

§ 222. La morale interessata finisce dunque per distruggere se medesima; nè vale a salvarla lo svolgimento che pretende darle l'utilitarismo moralizzato, giacchè questo o ricade nell'utilitarismo stretto ed egoistico, oppure si trasforma in morale disinteressata, dalla quale sola esso prende e può prendere la distinzione che fa tra i piaceri più o meno nobili ed elevati. Con tale distinzione l'utilitarismo accetta in fondo e tacitamente la Morale disinteressata. Accettiamola dunque noi apertamente, riconoscendo come fine obbligatorio l'adempimento di un dovere; e forse per questa via ci sarà possibile dare anche soddisfazione a quella

Digitized by Google

tendenza naturale ed invincibile alla felicità, meglio che non riconoscendo questa come fine supremo.

S'è già veduto come l'idea di un fine doveroso, di un *dover essere* si svolga naturalmente nei popoli, in quelli almeno in cui si manifesta qualche grado di civiltà, sia pur varia poi ed incerta la sua determinazione. In ogni uomo sorge la coscienza di un còmpito da soddisfare nella vita. Venuto alla luce non per opera sua, cresciuto in mezzo ad esseri simili a lui, egli riconosce il dominio di una legge suprema a cui la sua vita deve uniformarsi. Questo riconoscimento vien fatto dall'intelligenza, ma dietro l'impulso di certi sentimenti, dei sentimenti morali. In virtù dei sentimenti morali che sorgono in lui naturalmente, l'uomo si compiace di certe azioni e prova disgusto per altre, non solo indipendentemente dal suo interesse, ma spesso anche contro a questo. Ora la riflessione ci fa riconoscere le prime come azioni favorevoli, le seconde come contrarie a ciò che l'uomo *deve* fare o *deve* essere, come contrarie al Fine supremo obbligatorio che l'intelligenza deve determinare.

§ 223. Stabilito che fine supremo e prevalente della vita sia un fine obbligatorio, l'adempimento di un dovere, si riconosce pure necessariamente insieme che l'uomo è soggetto ad una legge avente forza imperativa. Questa che chiamasi *legge morale*, sarà dunque la norma alla quale dobbiamo conformare le nostre azioni per conseguire il nostro fine supremo. Ma ora, rispetto a questo fine e a questa legge, ci rimangono varie questioni da risolvere, che noi formuleremo così:

1.ª Quali sono i caratteri di questa legge morale, e qual fondamento reale ha la sua forza obbligativa?

Digitized by Google

2.ª Come si promulga in noi, ossia come si svolge la legge morale; e quale è il suo contenuto, ossia in che consiste quel fine doveroso, di cui si è fin qui discorso?

3.ª Quali sono in ultimo le relazioni tra i due fini assoluti dell'operare umano, ossia tra la felicità e il dovere, e quali sono le sanzioni di questo?

4.ª Come si applica la legge morale alle azioni umane, ossia in che consistono la coscienza morale e l'imputabilità?

1) La Morale interessata prese nella storia della filosofia le forme più diverse, che difficilmente si potrebbero determinare senza molti particolari e molte spiegazioni; tanto più che non è facile classificare parecchi sistemi risolutamente tra gli interessati o i disinteressati.

Il criterio più sicuro per distinguere gli uni dagli altri non istà nella natura generica del fine supremo da essi proposto, e tanto meno nell'origine o nello svolgimento che gli si vuol dare nel nostro spirito, bensì nella sua assoluta ed intrinseca *obbligatorietà* per i singoli individui. Se si ammette questa, noi abbiamo una morale disinteressata; se no, interessata. Perciò sono in fondo interessate tutte quelle dottrine che, anche dando all'uomo un fine elevatissimo, pure non considerano questo come obbligatorio in sè, ma solo per la sua sanzione, ossia per il godimento o la felicità che noi ne conseguiamo; giacchè, in tal caso, fine ultimo ed essenziale del nostro operare è questa medesima; mentre per il dovere si richiede assolutamente un fine supremo che valga per sè stesso, indipendentemente dal nostro diletto o dalla nostra soddisfazione.

2) Con questo criterio, rigorosamente applicato, noi dovremmo mettere molte filosofie morali, che sono generalmente considerate come disinteressate, fra le contrarie. Così tutte le filosofie antiche riguardavano il sommo bene come ciò in cui gli uomini avessero a trovare la loro *vera felicità*; anche per lo Stoicismo la virtù era il solo bene, perchè essa sola ci rende felici. Tuttavia, considerando parecchie di

Digitized by Google

queste teorie nel loro insieme, noi dovremo metterle fra le Morali disinteressate, quando esse, riconoscendo al fine da loro proposto un valore indipendente dal gaudio individuale, riguardano il bene supremo da loro stabilito come *la felicità che l'uomo deve cercare*; poichè con ciò ammettono, anche senza avvedersene, un principio superiore alla felicità stessa.

La cagione di tale oscillazione ed incertezza di molte dottrine etiche sta in ciò, che non s'erano, prima di Kant, esaminati a fondo e compiutamente i caratteri formali della Morale disinteressata; benchè questa si adombrasse nella mente dei filosofi e prima di essi anche in quella del volgo; ma senzachè se ne prendesse una conoscenza chiara e distinta.

3) Del resto anche le Morali, che sono propriamente da collocarsi fra le interessate, non sono tutte ugualmente distanti, come già si vede nel testo, dalla loro contraria. Riguardandole appunto in relazione con questa, noi le potremo distinguere in due grandi classi, secondochè nell'uomo negano o no l'esistenza dei sentimenti morali. Le prime, quando pure prescrivono un operare regolato e in un certo senso virtuoso, lo fanno solo pei vantaggi, che ne derivano all'uomo; e così anche predicando la virtù, la prendono come semplice mezzo e strumento della felicità. Le seconde invece riguardano la virtù come un oggetto per sè stesso piacevole, e quindi non come un mezzo alla felicità, ma come parte di essa.

Si suddivide poi la prima classe in due altre, di cui l'una abbraccia le dottrine, che considerano la felicità individuale indipendentemente dal bene degli altri, e si potrebbero quindi chiamare Morali interessate solitarie; tali sono specialmente quelle degli antichi, la Cirenaica e l'Epicurea. Le altre invece, riconoscendo lo stretto bisogno che l'individuo ha della società e il bene sociale come inscindibile dall'individuale e mezzo indispensabile a questo, insegnano che il fine generale della moralità sta *nel procurare il maggior bene possibile al maggior numero possibile di individui*, secondo la formola del Bentham che più degli altri svolse e determinò questa dottrina, accettata poi da molti economisti e politici. — Questa seconda specie della prima classe è quella, che vien detta comunemente in stretto senso *Utilitarismo*.

Le filosofie morali della seconda classe, da noi nel testo chiamate Utilitarismo moralizzato, sono quelle che più si ac-

Digitized by Google

costano alla Morale disinteressata e non possono costituirsi senza togliere da questa molti elementi (1).

Questa dottrina fonda la felicità umana principalmente sullo svolgimento dei sentimenti sociali ed in genere dei sentimenti che essa stessa chiama più elevati; i quali, benchè in origine interessati, cioè coltivati per i vantaggi che ci procurano, ci dànno poi godimenti proprii e diretti, e così diventano disinteressati e morali: si ha piacere del bene altrui e si lavora per questo, perchè in ciò senz'altro si trova diletto: si ha piacere della scienza, non più solo per le utilità sue, ma perchè la si ama per sè medesima. Si vede facilmente come, giunta a questo punto, la Morale interessata si potrebbe assai facilmente trasformare nella sua contraria. Se i seguaci dello Stuart Mill, che con tanto ingegno svolse e difese quella dottrina e non vuol dar valore alla virtù per sè come puro sacrificio, ma per il bene che con essa si reca agli altri, riconoscessero come doveroso il far questo bene, sarebbero senz'altro da collocare fra i moralisti disinteressati. Lo stesso Mill dice che, quando si opera male si fa violenza ad un complesso di sentimenti morali che si sono venuti svolgendo nel nostro spirito dietro diversi eccitamenti. Ma se i suoi seguaci vogliono conservare il carattere strettamente interessato alla sua dottrina, fondando la forza obbligativa del loro principio soltanto sulle sanzioni che questo ha, e specialmente sulle sanzioni interne (come sul rimorso e sul sentimento dell'umiliazione quando si opera male), allora la loro dottrina diventa contradditoria; nè quei sentimenti morali, nè il rimorso e l'umiliazione, che si sentono violando questi, possono più spiegarsi nella loro dottrina; poichè questi sentimenti morali, siano poi primitivi o derivati, suppongono tutti necessariamente un fine supremo obbligatorio indipendentemente dalla sua sanzione. Riconosciuto questo fine, la morale del Mill, malgrado il suo fondamento sperimentale, diventa senz'altro una morale disinteressata.

(1) Tanto questa quanto la forma precedente vennero svolte specialmente nella filosofia inglese. — Veggasi su tutta questa dottrina il pregevole libro del Mill sull'Utilitarismo (1863).

Digitized by Google

Digitized by Google

CAPO SECONDO

Carattere della legge morale e suo fondamento reale.

§ 224. Il carattere fondamentale della legge morale è d'essere obbligatoria, cioè moralmente necessaria.

Per ben comprender questo noi dobbiamo distinguere quattro specie di necessità. Si dice *logicamente necessario* un giudizio quando son dati i giudizii in cui esso è implicitamente contenuto. Così la conclusione di un raziocinio valido è sempre necessaria, perchè, poste le sue promesse, non può essere negata. Una cosa si dice necessaria rispetto a un dato fine, quando senza di essa non è possibile conseguirlo. Tale necessità dicesi *finale*. — Abbiamo poi la *necessità reale*, conformemente all'ottavo principio supremo della ragione (§ 48). Una cosa è realmente necessaria quando è posta la sua condizione determinante, perchè, data questa, non può non esser data quella. Tale necessità applicata ai fatti dicesi necessità *fisica*. Così fisicamente necessari sono i fatti in quanto sono determinati dalle loro leggi naturali, e queste medesime, in quanto dipendono da altre leggi più generali, o in ultimo dalla natura primitiva degli esseri (§ 97 e 207, n. 2).

Digitized by Google

Ma una tale necessità non può trovarsi nella legge morale; la quale è una legge precettiva, cioè si rivolge alla nostra volontà, dandole una norma per operare e conseguire un dato fine; e quindi essa non indica gli effetti necessari derivanti da condizioni date; ma, posto un *fine* che si vuol conseguire, determina le condizioni che dobbiamo attuare, ossia i mezzi da usarsi. Però vi ha tra la legge morale e le altre leggi precettive una grande differenza nella natura del fine che quella e queste hanno per oggetto. Queste riguardano un fine arbitrario che l'uomo stesso si propone ed il cui valore da lui dipende; perciò la forza del loro precetto è subordinata alla volontà stessa dell'operante. La legge morale invece, riguardando un fine che ha valore indipendentemente da questa volontà, s'impone all'uomo con un comando assoluto, che egli *può, ma non deve*, trasgredire; nel che sta appunto la *necessità morale* dell'obbligazione.

§ 225. Da questo primo carattere della legge morale si trae che essa è legge suprema della vita, immutabile, universale per tutti gli uomini e per tutte le azioni.

Dicendo che è legge suprema, non s'intende che essa sia la sola legge, o che tutte le massime, che dirigono il nostro operare, debbano venire da essa, ma soltanto: 1.° che da essa derivano tutti i precetti i quali contengono per l'uomo una qualche obbligazione; 2.° che tutte le massime, derivate da altro principio, cioè quelle che hanno per fine ultimo la felicità debbono sottostare ad essa.

Ove mancasse l'una o l'altra di queste due condizioni, la legge morale non sarebbe più obbligatoria. — Infatti, poniamo che vi siano più leggi su-

Digitized by Google

periori obbligatorie; se queste sono fra loro d'accordo ne costituirebbero in realtà una sola attuantesi in modi diversi; se poi sono tra loro in contrasto, nessuna avrebbe più forza obbligativa. Senza la seconda condizione non v'ha più dovere in stretto senso, per tutto ciò che si disse nel capo precedente; data invece quella condizione, la tendenza al piacere, che è una nostra legge naturale ed ha quindi, però come semplice tendenza, una fisica necessità, rimane nel nostro spirito distinta dal dovere, ma ad esso subordinata e priva per sè d'ogni necessità morale.

La legge morale essendo obbligatoria, deve essere osservata da tutti gli esseri intelligenti e liberi in cui si manifesta e dei quali deve governare la vita e regolare tutti gli atti che da essa possono venire contemplati. Da ciò la distinzione degli atti umani rispetto alla legge morale in tre specie; cioè in *comandati, proibiti* e *leciti.* I primi sono tutti gli atti necessari od utili al conseguimento del nostro fine supremo, i secondi quelli contrari, gli ultimi quelli che sono per esso indifferenti.

A parlar rigorosamente, nulla sarebbe indifferente alla legge morale; ma vi son molti atti, che non avrebbero carattere morale se non per certe loro conseguenze lontane e dall'ordinaria intelligenza non determinabili; perciò si considerano in pratica come azioni moralmente facoltative. Convien pur distinguere quelle dalle azioni che hanno anzi un altissimo carattere morale, voglio dire gli atti di sacrificio o di eroismo. Secondo alcuni, questi non sarebbero comandati, ma soltanto *raccomandati* dalla legge morale, come atti degni di molta lode e puramente supererogatori. È questo un grave errore. La legge morale ci comanda di fare tutto quanto sta in noi per conseguire nel suo massimo grado il fine della nostra vita; laonde anche gli atti più eroici sono

Digitized by Google

obbligatorii per tutti quelli che sono in condizione di compierli.

Per la medesima ragione non possiamo ammettere la distinzione di doveri *larghi* e *rigorosi* nel senso di alcuni Moralisti, cioè nel senso che i primi lascino una certa libertà nel modo di esecuzione, ed i secondi siano comandati in modo preciso e determinato; perchè tutti i doveri sono ugualmente obbligatori ed ognuno è pur sempre tenuto a scegliere il modo migliore per adempierli. Tuttavia, siccome per alcuni il modo si può determinare in astratto e per altri no, dipendendo dalle condizioni varie degli individui, in tal senso possiamo distinguere doveri determinati e doveri indeterminati. Così è determinato il dovere di non uccidere, di soccorrere un affamato, ecc., indeterminato per sè quello di promuovere il progresso del proprio paese, di svolgere la propria intelligenza, ecc. (1).

§ 226. Ma come è possibile un'obbligazione morale per l'uomo? Nella morale interessata la forza della legge sta tutta nell'aspettazione di un bene o di un male individuale. Ma nella morale disinteressata la legge obbliga per sè, impone all'uomo un dovere. Ora ciò non è possibile senzachè l'uomo riconosca un'autorità, un legislatore.

Questo è, secondo Kant, la stessa ragione umana, la ragione pratica; secondo altri la nostra coscienza, ecc. Ma è chiaro che un essere non può obbligare sè medesimo; la ragione pratica, la coscienza saranno le facoltà dello spirito in cui la legge si manifesta, non possono essere la fonte dell'obbligazione o il suo fondamento reale.

Come già s'è detto, i sentimenti morali e i sentimenti religiosi, e perciò le idee corrispondenti, hanno

(1) Vedi su queste due quistioni i due bei capitoli: *Le bien et le devoir; Devoirs stricts et devoirs larges* nella **Morale** del JANET. — Parigi 1874.

Digitized by Google

tra loro una stretta parentela e quindi hanno un comune svolgimento nella storia dell'umanità. Solamente la riflessione filosofica posteriore ha potuto scindere l'una cosa dall'altra e studiarsi di fondare una morale indipendente da ogni principio religioso e teologico. Ora noi crediamo che, se si può e si deve fondare la morale filosofica indipendentemente da ogni religione positiva, non sia possibile fondarla logicamente senza riconoscere un Dio o connetterla con qualche principio superiore.

Abbiam già veduto, parlando dei sentimenti morali e dei sentimenti religiosi (§ 180 e segg.), che, mentre quelli ci inducono a riconoscere un fine supremo obbligatorio, questi ce lo fanno derivare da una mente ottima e suprema, da Dio. Così l'esistenza Dio e quella della legge morale sono solidariamente legate insieme; giacchè l'una ci fa ammettere l'altra. Ma come si prova quella e questa? La dimostrazione del dovere è un circolo vizioso, giacchè essa suppone già il dovere nell'uomo di riconoscere il Vero, dovere contenuto negli stessi principii supremi teoretici. Ammettiamo dunque come primitiva nell'uomo, o almeno come semplice e indecomponibile, l'idea di un *dover essere*. E come, negando in logica i principii supremi di ragione teoretica del primo ordine, si cade nell'assurdo (§ 46), così negando il dovere si cade nell'immoralità.

Quanto all'esistenza di Dio, concepito come un Ente buono e sapientissimo, che sta a fondamento della morale, non ne possiamo pur dare una dimostrazione teoretica; ma, come già scrissi altrove, essa ha una certezza pari a quella del dovere:

« Come di queste due idee ammettendo l'una si « deve ammettere l'altra, così negandosi l'una si è

Digitized by Google

« pur condotti a negar l'altra e quindi a rifiutare od « ammettere per la negazione dell'una i medesimi prin- « cipii e le medesime conseguenze, che si rifiutano o « si ammettono per la negazione dell'altra. Chi nega « l'esistenza e la forza del dovere deve considerare « il mondo come privo di ogni valore, come l'effetto « di forze cieche e fatali, la vita umana come non « avente alcun senso nè alcun fine, le cose più ele- « vate come assurdità e ridicolaggini. E chi nega l'e- « sistenza di Dio nega il dovere ed è condotto alle « medesime conseguenze e ad accettare i medesimi « principi. Ora, chi oserà accettare le une e gli altri, « quantunque non vi abbia una dimostrazione mate- « matica che ne provi la falsità? Gli è chiaro che i « nostri sentimenti più profondi vi ripugnano. E su « questi quindi si fonda, in ultima analisi, la credenza « in Dio e nel dovere, e in tutte quelle idee che ne- « cessariamente con esse si associano. Noi dobbiamo « però ammettere che esse sono oggetto di fede e di « sentimento, anzichè di dimostrazioni scientifiche, ma « riconoscere, per mezzo del ragionamento, che la loro « negazione trascina con sè la rovina intiera di quanto « vi ha di più nobile e di più elevato nel mondo » (1).

1) Il tentativo di fondare una *Morale indipendente*, cioè sciolta da ogni principio teologico e metafisico, fu suggerito da un intendimento generoso, quello cioè di dare alla Morale una base propria, sottraendola alle dispute eterne e alle incertezze della metafisica e rendendola con maggior sicurezza indipendente dalle verità e dalle vicende delle religioni positive. Kant fu quegli che più gagliardamente si pose

(1) Vedi il mio scritto: *Il mondo secondo la scienza e secondo il sentimento*, inserito nella *N. Antologia* del giugno e luglio 1869. Vedi pure il mio *E. Kant* — vol. II, pag. 270 e seg.; vol. III, p. 157 e segg.

Digitized by Google

a quest'opera, perchè, quantunque, egli riguardasse l'esistenza di Dio come postulato necessario per l'attuazione del sommo bene, cioè per l'unione compiuta della felicità colla virtù, tuttavia considerò il dovere come fondato sulla pura ragione, e avente forza e valore indipendentemente dall'esistenza di Dio e da ogni principio metafisico. — Ma colla nostra dottrina la morale conserva la sua assolutezza e la sua indipendenza, benchè sia strettamente collegata coll'esistenza di Dio. Noi infatti non deriviamo logicamente la legge morale dall'esistenza di Dio; ma argomentiamo piuttosto questa da quella; o meglio, noi riconosciamo l'una cosa come inscindibile dall'altra; se Dio è la *ratio essendi* della legge morale, questa è la *ratio cognoscendi* di Dio; perciò la metafisica, della quale noi facciamo dipendere la Morale, è alla sua volta inspirata e determinata da questa, è una metafisica essenzialmente morale, nella quale il concetto di Dio s'immedesima con quello della legge e dell'ordine morale (1).

2) L'idea e l'esistenza di Dio hanno un'importanza grandissima in tutta la storia della filosofia. Si può dire che da essa comincia e in essa termina ogni speculazione; e il modo, col quale si ammette e si pensa Dio, varia secondo i varii sistemi. Noi non possiamo qui esporre tali variazioni; solo noteremo come il concetto di Dio abbia necessariamente due parti o due aspetti, che nelle diverse filosofie si congiungono diversamente fra loro, voglio dire l'aspetto metafisico e l'aspetto morale. Le dimostrazioni che si danno dell'esistenza di Dio o conducono direttamente ad amendue, oppure ad un solo di essi e poi all'altro per derivazione. L'argomento però da noi recato si contenta appunto di provare l'esistenza di Dio sotto l'aspetto morale, senza pretendere di darne una dimostrazione teoretica e di spiegare poi il mondo con quel concetto.

Gli è fuori di dubbio, che la scienza non giunge, e possiam dire che non giungerà mai a darci una piena spiegazione del Reale. Noi spieghiamo i fatti per mezzo di leggi generali e queste per mezzo di altre leggi più generali ancora, ecc.; ma noi non vediamo in qual modo esse derivino in ultimo

(1) V. il mio *Kant*, vol. II, capo V; vol. III, capo II.

Digitized by Google

dalla natura intrinseca degli esseri, non vediamo come esistano questi esseri e come abbiano quella data natura, e come si trovino insieme ad operare l'uno sull'altro, ad eseguire ed attuare quelle mirabili leggi della natura. Sorge quindi naturalmente l'idea di una causa prima, di un fondamento della realtà, che è come sostegno del mondo e degli esseri e li tiene fra loro in comunicazione. Ma se una tale concezione diventa necessaria pel nostro spirito, non possiam poi servirci di essa come di spiegazione della realtà, perchè quella concezione è in sè indeterminata e contiene solo quel tanto, che dalla considerazione della realtà e della nostra natura siamo spinti ad ammettere.

Tuttavia molti filosofi pretendono di darci vere e proprie dimostrazioni dell'esistenza di Dio, delle quali tre sono le principali. La prima, fondandosi sul principio di casualità e riconoscendo che qualche cosa esiste, vuol da questo solo argomentare che qualche cosa necessariamente esista; perchè, dice essa, questo qualche cosa o ha in sè la ragione della propria esistenza, oppure no; nel primo caso è esso l'Ente necessario, o meglio incondizionato, nel secondo lo presuppone necessariamente. Questo argomento dicesi *cosmologico*, e non è che una sua forma diversa quella più comune, la quale si studia di provare che il mondo, essendo costituito da una serie di condizionali, cioè di esseri dipendenti gli uni dagli altri, richiede un Essere incondizionato. Ma posto anche ciò, non è poi così facile il dimostrare che questo incondizionato debba essere un Ente unico, supremo, personale, sapientissimo, ecc.

Soddisfa meglio allo scopo l'argomento più popolare e antichissimo, tratto dall'ordine delle cose e dalle bellezze del creato. — Considerate, si dice, l'ordine che regna in tutto il mondo, sì nelle cose grandi, come nelle minime, sì nei rapporti delle cose, come nelle parti di ciascuna; considerate specialmente gli esseri organici, in cui vedrete ogni parte congiungersi coll'altra per ottenere un dato effetto finale, concorrendovi ciascuna in modo diverso; e dovrete riconoscere che nel mondo le cose esistono ed operano secondo un disegno prestabilito e secondo leggi determinate da un'idea. Il mondo non può dunque essere effetto del caso, il suo ordine presuppone un ordinatore, e un ordinatore ad esso ade-

Digitized by Google

guato, il quale non può essere che un Ente unico, sapientissimo, ecc., Dio. Anche l'effetto estetico, che la semplice contemplazione del mondo o la conoscenza di quelle leggi e di quell'ordine produce in noi, è riguardato come prova, o almeno come eccitamento all'idea di Dio, di un Essere capace di produrre tante meraviglie. *Coeli enarrant gloriam Dei!*

Ma già gli antichi avevano sollevato dei dubbi su questo argomento, quando lo si prende propriamente come tale, osservando come nel mondo il male sia misto al bene, il brutto al bello, ecc. (1). Di qui dispute infinite, ingegnose, ma di poco frutto, fra i Teologi e Metafisici per conciliare l'esistenza del male con quella di un Dio unico, buono ed onnipotente.

Ma l'argomento, intorno al quale furono maggiori le discussioni e le fatiche dei filosofi moderni prima di Kant, è quello detto *ontologico* che, proposto per la prima volta da S. Anselmo, venne poi modificato diversamente da Cartesio e da Leibniz. — Con quest'argomento si pretende provare l'esistenza di Dio dalla sola idea di esso. Si dice: Dio è l'ente perfettissimo; come tale deve avere tutte le perfezioni, quindi anche quella dell'esistenza, che è la perfezione minore. Ma già Kant nel suo opuscolo *Sull'unico fondamento possibile per una dimostrazione di Dio*, pubblicato ancor prima della *Critica della Ragion pura*, cioè nel 1763, osservava come l'esistenza non sia per sè una perfezione, e come dall'idea di una cosa non si possa mai trarre la sua reale esistenza. Dando ad un essere perfettissimo l'esistenza, come derivata dalla sua idea, gli darete appunto, notava egli a ragione, un'esistenza meramente ideale, non un'esistenza reale. Nella *Critica della ragion pura* Kant non solo rifiutò nuovamente questo argomento, ma anche ogni altra prova teoretica dell'esistenza di Dio; sicchè non gli restò per giungere a questo che la via pratica e morale.

4) Tutti questi argomenti dell'esistenza di Dio, quando pretendono di essere vere dimostrazioni, prendendo una forma logica rigorosa, hanno qualche cosa di artificiale e non riescono a convincere che uomini della scuola; benchè anche questi, come quasi tutti gli altri, se credono in Dio, vi cre-

(1) V. il *De Natura Deorum* di CICERONE. — Lib. III.

Digitized by Google

dono per ragioni più intime e più naturali che non siano quegli argomenti scolastici. Dai nostri pensieri e sentimenti più profondi, da tutto il nostro essere individuale e sociale noi siamo indotti a credere che esista in sè un Ideale di perfezione, il quale governa il mondo, dà vita e luce agli spiriti intelligenti ed è oggetto delle loro più alte aspirazioni, perchè, essendo esso fondamento e condizione della moralità, senza di esso il mondo e la vita nostra perderebbero ogni valore.

Digitized by Google

CAPO TERZO

Manifestazione della legge morale nel nostro spirito e suo oggetto.

§ 227. Non a caso noi abbiamo congiunte insieme le due cose, poichè l'una ci deve gradatamente condurre all'altra.

Si è stabilito, nei capi precedenti, che il primo eccitamento alla concezione d'una legge morale ci viene da certi sentimenti spirituali, che perciò chiamammo morali.

Molte cose sono a dirsi sullo svolgimento di questi sia nell'individuo sia nell'umanità.

Una scuola al dì d'oggi molto in voga specialmente in Inghilterra, quella degli Evoluzionisti, pur ammettendo nell'uomo l'esistenza dei sentimenti morali, pretende che questi non siano primitivi nè nell'umanità nè negli individui, ma che in quella come in questi si vengano svolgendo da sentimenti inferiori, e specialmente dai sentimenti di simpatia, strettamente intesi (v. § 183) e dai sentimenti sociali. Anzi qualcuno pretende persino di vedere negli animali questi sentimenti elementari della moralità.

Digitized by Google

La dottrina evoluzionistica, per l'estensione data al suo principio, non si tiene più entro i limiti d'una pura esperienza ed è ora infatti entrata a piene vele nella metafisica, alla quale spetta perciò il compito di esaminarla e discuterla. — Ma, pel soggetto nostro, convien qui accuratamente distinguere gli elementi di una cosa da' suoi eccitamenti, dalle sue occasioni e dalle sue cause.

Se l'uomo discenda da animali inferiori non c'importa qui il ricercare; che i sentimenti di simpatia e in generale altri inferiori sentimenti di socialità possano essere stati occasione ed eccitamento alla produzione dei sentimenti morali, ammettiamo; che l'uomo sia una semplice esplicazione dell'animale e i sentimenti morali dei sentimenti inferiori, cioè che quello non costi in ultimo che di facoltà puramente animali più o meno esplicate, e i sentimenti morali siano composti di elementi in sè affatto interessati, ma divenuti morali per via di semplici associazioni e di sviluppi, neghiamo risolutamente.

§ 228. Per noi l'uomo, venga donde si voglia, ha una vita, per dignità e qualità, diversa da quella del bruto, e non è uomo se non quando compaiono in lui i primi elementi di tale vita; i suoi sentimenti morali sono sentimenti *sui generis* che eccitano in lui il concetto di un *dover essere*, e che, insieme coi principii supremi della ragione, costituiscono i primi e fondamentali elementi di quella vita umana, quegli elementi pei quali l'uomo è uomo. — Del resto, anche ammettendo che nei primordii del genere umano mancassero i sentimenti morali, non possiamo però fare a meno di presupporre nei nostri progenitori condizioni soggettive speciali, per le quali quei sentimenti, date,

Digitized by Google

se vuolsi, altre condizioni esterne, si potessero svolgere in essi mentre non si svolsero nè sembra possibile che si svolgano negli altri animali.

In ogni modo, allo svolgimento dei sentimenti morali diverse condizioni, eccitamenti ed occasioni concorrono. Sono condizioni essenziali l'intelligenza e l'esistenza sociale; giacchè senza quella non si apprende un fine supremo, un dover essere, una legge morale; e, quanto all'esistenza sociale, essa è parte inscindibile della natura umana; poichè senza di essa non si svolgerebbe l'intelligenza, non vera individualità, non il concetto del sacrificio, e quindi neppure veri sentimenti disinteressati e morali. L'influenza essenziale della società nella formazione di questi mostra quindi che essi non sono innati ed espliciti *ab origine*. Ma da ciò a concludere che i sentimenti morali non constino che di sentimenti sociali interessati o da essi intieramente derivino, v'è un gran tratto; benchè senza dubbio quei sentimenti sociali, tenendo congiunti gli uomini e stringendone i rapporti, produssero le condizioni materiali e i molteplici eccitamenti pei quali sorse poi la moralità.

§ 229. Per quel che si disse nei capitoli precedenti e anche nella *Psicologia morale*, la vera moralità sorge nell'uomo coll'idea di un sacrificio di sè, del proprio benessere al benessere altrui. In ciò rinchiudono molti popoli e molti individui il precetto morale, non riconoscendo così che i doveri verso gli altri, ed anzi quelli soltanto che riguardano la loro felicità. Nè fanno sovente questa sola restrizione, poichè non estendono neanche a tutti gli uomini quei doveri; ed infatti sappiamo come i popoli selvaggi, e molti pure dei civili, p. es., i popoli antichi fino ad un certo punto,

Digitized by Google

tengano per un'azione non solo lecita, ma anche lodevole il recar danno e rovina allo straniero, riguardandolo sempre come nemico. Però anche nei primordi della civiltà si hanno già i principii e i germi di una morale che abbraccia tutti gli uomini; gli è vero che in quei tempi i popoli sono in guerre quasi continue fra loro; ma essi stringono pure alleanze, accordi, trattati di pace; i quali, poichè ricevevano una consacrazione religiosa, ci provano che quei popoli, benchè nemici fra loro, riconoscevano l'esistenza di una legge comune e di uno o più Esseri, a tutti egualmente superiori, vindici dei patti violati. Anzi le guerre stesse non si fanno sempre per interessi materiali, ma molte volte per gara ed emulazione, le quali sono indizio di un sentimento morale, sia pur traviato (§ 180).

Gli individui, come i popoli, si distinguono fra loro per un grado di perfezione, ossia di svolgimento delle loro facoltà, più o meno grande. Si è orgogliosi di essere da più degli altri, ma ad un tempo si ammira e riconosce talora in questi un pregio che noi non abbiamo. Tali sentimenti indicano vagamente la coscienza di un fine comune, di una dignità e grandezza alla quale tutti dobbiamo aspirare; e si congiungono sovente con un sentimento religioso, poichè il più perfetto vien tenuto come il più caro alla Divinità.

Così veniamo qui a riconoscere di nuovo l'elemento religioso come legato strettamente colle diverse manifestazioni della moralità.

§ 330. Ma i rapporti fra i popoli stessi, rapporti a cui le guerre non furono ultimo eccitamento, dovevano far riconoscere ai migliori che tutti gli uomini e tutti i popoli costituiscono in ultimo una medesima società universale, nella quale sono essenzialmente uguali fra

Digitized by Google

loro, soggetti a una Legge e a un Diritto comune. Di quest'idea sublime già si hanno traccie nella filosofia greco-romana e specialmente negli Stoici; ma ad essa diede la sua piena esplicazione e il suo compiuto riconoscimento soltanto il Cristianesimo, proclamando alle moltitudini che tutti si debbono riguardare fra loro come fratelli, tutti come figli di un padre comune, destinati all'attuazione di un fine comune.

Solo quando si riconosca che il dovere di far il bene agli altri riguarda tutti gli uomini, è possibile una vera società tra i popoli e tra gli individui. — L'amore della patria e quello della famiglia sono certamente i due affetti disinteressati più vivi e spontanei tanto nei popoli civili quanto nei barbari e nei selvaggi; però noi vediamo che talora per essi non solo si sopportano fatiche e dolori, ma si commettono anche delitti e ingiustizie verso gli altri popoli e le altre famiglie; come quando si ritiene doveroso l'accrescere la potenza materiale e il dominio del proprio paese, e ci facciam lecito, per aumentare il benessere della nostra famiglia, di spogliare gli altri. È dunque necessario all'amore della patria aggiungere quello dell'umanità, e coll'amore dei suoi congiungere la carità, o almeno il rispetto verso gli estranei.

§ 231. Sono evidenti gli effetti benifici che da tale rispetto, amore e aiuto scambievole derivano agli uomini; non solamente tra questi si stabilisce una pacifica convivenza, ma scemano anche le loro miserie, si leniscono i dolori, si rende possibile un benessere materiale comune e, aggiungendosi altre condizioni, una generale agiatezza.

Nessun dubbio che tutti gli atti i quali conducono a questo risultato siano richiesti dal dovere, e che

Digitized by Google

questo risultato stesso faccia parte indirettamente del nostro stesso fine supremo; ma esso è ben lontano dal costituirlo. Se il nostro fine supremo consistesse soltanto nel render la nostra vita materialmente tollerabile, noi non faremmo che *propter vitam vivendi perdere caussas.* In verità il benessere materiale della società umana non deve esser riguardato come parte del fine supremo, se non in quanto è un mezzo ed una condizione, sino ad un certo punto, necessaria per l'attuazione di questo; ma quel fine stesso è più alto e non può consistere se non nello sviluppo dei sentimenti disinteressati; anzi, a questo riguardo abbiamo un fatto che può parere strano e contraddittorio, ed è verissimo, di mezzi che acquistano un valore maggiore del fine; poichè, indipendentemente dagli stessi loro effetti materiali, hanno valore come parte diretta e integrante del fine supremo i sentimenti di benevolenza, di compassione e di amore che congiungono gli animi degli uomini.

Ma questi non sono i soli sentimenti disinteressati; vi sono pure quelli che ci spingono ai culto della scienza e della bellezza, e vi sono ancora i sentimenti religiosi che ci fanno riconoscere e adorare un Ente supremo come la massima perfezione, l'Ideale della moralità. Nell'acquisto o nella contemplazione degli oggetti di tutti questi sentimenti l'uomo prova un'alta soddisfazione e sente ad un tempo di crescere in dignità ed in valore, come avviene nello svolgersi e nel rinforzarsi dei sentimenti sociali. E come questi per la stessa natura del loro oggetto ci spingono ad unirci cogli altri uomini, così anche quegli altri sentimenti ci conducono per altra via al medesimo risultato. E per vero noi sappiamo che non solamente gli oggetti dei sentimenti disinteressati si pos-

Digitized by Google

sono godere in comune, senzachè ne venga alcuna diminuzione nel godimento di ciascuno; ma essi non si possono acquistare in larga misura senza la partecipazione e la cooperazione di molti. Insomma, come gli uomini non possono acquistare il benessere materiale senza un aiuto materiale reciproco, non possono neppure progredire nell'acquisto dei loro beni spirituali, nella scienza, nell'arte, nell'idealità religiosa, se essi non mettono in comune quei beni spirituali, se cioè essi non solo costituiscono tra loro un'associazione fisica e materiale, ma anche una società intima e morale, una vera *societas aequi, boni et veri,* come vuole il Vico.

Ora in questa società spirituale, la quale è un mezzo necessario perchè gli individui stessi progrediscano nell'acquisto dei beni spirituali, sta in ultimo il fine supremo dell'attività umana.

Anche qui abbiamo nuovamente il fatto apparentemente strano di un mezzo che diventa fine: o meglio fine e mezzo qui si comprenetrano e formano una cosa sola, il Fine supremo degli individui e dell'umanità, fine che noi quindi riponiamo nella *massima congiunzione di tutti gli spiriti intelligenti e liberi, legati fra loro dai più vivi ed universali affetti e godenti in comune dei piaceri più nobili e più elevati, cioè di questi stessi affetti che così li legano, della contemplazione del Vero e del Bello, e quindi dell'unione più intima col supremo Ideale, con Dio.*

§ 232. Sarà facile riconoscere, come, posto questo fine supremo, la legge che vi corrisponde soddisfi pienamente alle condizioni ed ai postulati che noi abbiamo stabiliti nel capo primo.

Anzitutto questa legge, avendo per fine lo svolgimento

Digitized by Google

dei sentimenti disinteressati, non trae il suo valore dalla soddisfazione soggettiva che noi possiamo averne, ma dagli oggetti stessi cui quei sentimenti si riferiscono. Perciò essa può prendere e prende un carattere obbligativo. Essa non s'impone a noi perchè da essa possiamo trarre il maggiore piacere, il che la ridurrebbe al principio eudemologico, ma perchè essa richiede l'acquisto di oggetti che hanno valore per sè indipendentemente dalla compiacenza nostra (§ 175). Poichè, se è vero che tali oggetti possono procurarci grandi piaceri e vive soddisfazioni, l'acquisto di quegli oggetti costa però anche immensi sforzi e dolori ineffabili; e tuttavia ciò non toglie il minimo valore a quella legge. D'altra parte, se quelle soddisfazioni sono talvolta vive e profonde, non si possono però dire in modo assoluto i piaceri *maggiori* della vita; esse sono e si debbono dire piuttosto i piaceri più nobili e più elevati, i piaceri *migliori*; e così, quand'anche l'adempimento di quella legge non ci procurasse dolori, essa avrebbe sempre un carattere imperativo, obbligandoci all'acquisto, non già di una felicità qualsiasi, ma della felicità *migliore*, di quella cioè che soltanto quei beni spirituali, i quali sono oggetto dei sentimenti disinteressati, ci possono dare.

Si potrà obiettare che questa legge non può estendersi ugualmente a tutti gli uomini, non essendo tutti ugualmente suscettivi dei sentimenti disinteressati, sui quali essa in ultimo si fonda. Ma convien notare che, formulando il fine supremo dell' Umanità, noi non intendevamo e non potevamo che determinare un ideale al quale gli uomini hanno facoltà, in diverso modo e grado, di avvicinarsi, secondo le varie condizioni in cui si trovano. Non v'è vera *humanitas*, a parer nostro, quando

Digitized by Google

manca ogni sentimento disinteressato, quando non vi è almeno un qualche barlume di vero amore; e noi abbiamo veduto che in una forma o nell'altra questo si manifesta sempre tra gli uomini.

Sorto questo sentimento, sia pure in piccolo grado, la legge morale ha già un principio di attuazione; per essa non è necessario neppure che l'effetto dell'amore sia conseguito, basta già esso medesimo, basta il *ben volere*, quando sia vivo e sincero, ad attuare in parte il fine supremo dell'Umanità.

La nostra legge morale è dunque per natura sua una legge sempre di *possibile* esecuzione. Ed essa ha poi evidentemente le altre due qualità richieste di essere cioè *associatrice* e conforme alla nostra dignità, di essere cioè *umana*

Essa è associatrice direttamente e per le conseguenze sue; direttamente, inquanto c'impone di rispettare e amare gli altri e cercarne la felicità; per le conseguenze sue, spingendoci all'acquisto di quei beni che per la natura loro sono comunicabili a tutti gli uomini, e rendono possibile un'intima e spirituale società fra di loro. — E nell'acquisto di tali beni sta appunto la massima dignità umana, poichè in essi noi ci mettiamo in relazione con tutti gli altri esseri e con Dio; anzi l'uomo coll'amore degli altri e colla beneficenza, colla contemplazione del Bello, colla ricerca del Vero, coll'aspirazione all'Ideale, si rende infinitamente superiore al bruto, superiore a sè stesso; poichè la sua esistenza perde il carattere puramente egoistico e individuale, il suo spirito partecipa alla vita degli altri esseri, alla vita dell'Umanità e del mondo, e si accosta a quell'Infinito che in qualche modo sente e apprende ed è oggetto delle sue più alte aspirazioni.

Digitized by Google

1) Il volgo non giunge ad un principio supremo determinato di moralità, da cui poi sappia dedurre tutte le massime particolari regolatrici della sua vita; ma si sta per solito contento a queste, alle quali vien condotto dai propri sentimenti morali e dall'influenza degli altri uomini che lo circondano. E se è innegabile, come già si disse, che anche in molte di quelle massime si trovano grandi discrepanze nei diversi tempi e nei diversi popoli, è pur certo che oltre l'accordo nel principio formale che è la base della moralità, cioè nel principio che l'individuo ha un còmpito, un dovere da soddisfare nella vita sua, v'ha pure un consenso notevole in alcuni particolari, come nei precetti concernenti il lavoro per la famiglia, il sacrificio per la patria, il disinteresse in genere, la veracità, la liberalità, ecc.

Nelle civiltà avanzate gli uomini si accordano più facilmente nel determinare ciò che non si deve, anzichè nel determinare ciò che si deve fare. Pochi, anche ai dì nostri, elevano tanto lo sguardo e l'animo da proporsi come fine ultimo del loro operare i progressi dell'umanità, il suo perfezionamento supremo; ma nei còmpiti più modesti non è men vivo il sentimento del dovere, nè meno utile l'operare morale. — Tutti insieme si lavora per rendere meno stentata, più lieta, più *umana* la vita dei nostri successori. Ed è bello il vedere come niun uomo invidii a questi i beni maggiori che godranno, e quanti sacrifici da molti si sopportino, senza compenso, per essi! Chi non sorride al bambino e non gli augura in cuor suo una vita felice? È un sorriso che talvolta sfiora le labbra anche al più malvagio e gli apre l'anima ad un raggio di luce serena.

2) Ma se gli uomini volgari oscillano e variano in alcune massime particolari di moralità, ben più diversi fra loro e meno sicuri sono i filosofi nel determinare la legge suprema; parendo che nell'Etica avvenga l'opposto che nella Matematica; poichè in questa i principii primi sono evidenti e i teoremi si dimostrano con ragionamenti talvolta lunghi e faticosi, mentre nell'Etica le massime particolari, che non possono derivarsi dai fatti dovendosi legittimare *a priori* con un principio superiore, sono generalmente chiare ed evidenti, od almeno vengono assai facilmente riconosciute per vere; ma, quanto al principio, supremo il volgo non sente il bi-

Digitized by Google

sogno e non si occupa di trovarlo e formularlo, e i filosofi che lo cercano non sono d'accordo fra loro.

Alcuni invece di determinare in sè stesso il fine supremo, ossia il contenuto fondamentale della legge morale, si contentano di indicare un criterio, una regola per distinguere le azioni buone dalle cattive, oppure un loro elemento o la loro essenza formale. Tali sono coloro, i quali asseriscono che la moralità consiste nel *seguire la ragione*, oppure nel *conformare le nostre azioni ai principii di onoratezza comunemente accettati dalla società in mezzo alla quale viviamo*, oppure nel *secondare gli impulsi del nostro sentimento morale*, o nel *seguire le leggi positive divine ed umane*.

Ora questi criteri sono o affatto indeterminati o incapaci di darci per sè medesimi il contenuto stesso della legge morale, come da un breve esame risulterà.

Per primo è indeterminatissimo il precetto che ci impone di seguire nel nostro operare la ragione. — Abbiamo già veduto come la moralità ci venga dapprima indicata da certi sentimenti che in noi esistono, ma come questi non possano di per sè riconoscere i caratteri di essa, e quindi neanche la sua forza ed il suo valore. Tali caratteri e tale forza ci sono fatti invece conoscere dalla ragione, la quale, come la facoltà che ricerca la natura oggettiva delle cose, indipendentemente dai nostri sentimenti ed interessi particolari, deve pure nel medesimo modo ricercare e determinare il fine supremo della nostra vita e quindi imporci i suoi precetti e farceli conoscere. — Il principio suddetto non determina quindi nulla e si riduce a dire, nella sua migliore interpretazione che gli uomini debbono, operando, proporsi i fini, i quali, non da una passione qualsiasi, ma dalla retta ragione loro vengono suggeriti. — Il voler prendere poi quel principio nel suo senso laterale, condurrebbe assai facilmente a gravi equivoci. La ragione non è per sè stessa un principio morale nè buono, nè cattivo. Nel suo esercizio talora si rivolge ad oggetti che non hanno alcun rapporto colla vita pratica; e in questa poi essa ci può servire tanto per il bene, quanto per il male, facendoci scorgere i mezzi migliori per attuare l'uno o l'altro.

È assai comune tra gli uomini di mediocre coltura, tra quelli specialmente che si dicono uomini di mondo, il cre-

Digitized by Google

dere che la somma della moralità e dell'onestà stia nei principii di onoratezza professati dalla società in cui si vive. Lasciando in disparte i molti difetti e pregiudizii che tali principii sogliono contenere, osserviamo che quel criterio per sè solo non dà alla morale alcun fondamento, come non lo dà alla verità il criterio analogo dell'opinione universale o comune degli uomini. Se si deve operare moralmente, solo perchè gli altri credono così doversi fare, i principii morali non hanno evidentemente alcuna base, giacchè manca il principio razionale che giustifichi poi la credenza e l'opinione degli altri.

Sono pure incomplete o mancanti di base tutte le morali, le quali si vogliono fondare sopra un'autorità positiva, sia essa divina od umana.

Che tutta la moralità consista nell'osservanza dei codici e in genere delle leggi positive, non lo dirà seriamente chi conosca la vera natura di quella. La moralità infatti, costituendo il fine supremo dell'uomo, richiede da questo un pieno e compiuto omaggio di tutto il suo essere, ma specialmente di ciò che in lui è più elevato e più intimo, e che quindi più da lui dipende, cioè della sua intelligenza e dei suoi interni sentimenti. Ora le leggi positive non possono mai comandare che atti esteriori, i quali ci vengono anche prescritti dalla morale, ma come necessario compimento e attuazione di alcuni atti interni. Quindi tale moralità dei codici è incompleta sotto due rispetti: 1.° perchè non può imporre molti atti di grandissimo valore morale, cioè tutti quelli che sono affatto interni; 2.° perchè degli atti stessi, che essa riguarda, non può comandare la parte di loro moralmente più importante, cioè l'elemento interno, l'intenzione ed il sentimento dell'agente.

Ma tale dottrina non è solo mancante in questo; essa non determina ancora il fine nostro supremo e non dà ai precetti morali fondamento alcuno. Le leggi positive ci sono imposte da un'autorità esteriore. Ma donde può questa ricevere tale diritto se non da un principio intrinseco agli uomini stessi, da un principio morale supremo, in nome del quale quell'autorità possa comandare? Senza questo principio le prescrizioni di una qualsiasi autorità estrinseca sono per l'uomo interamente arbitrarie. Gli stessi precetti impo-

Digitized by Google

stici da Dio in una rivelazione positiva, per aver valore devono presupporre nell'uomo il sentimento naturale del dovere e quindi un principio che lo giustifichi razionalmente, la credenza in Dio e negli obblighi morali, la coscienza di dover riconoscere la verità, prestar fede a Dio e ubbidirgli.

Vengono finalmente coloro i quali, considerando la prontezza e la sicurezza con cui il sentimento ci fa scorgere la moralità delle azioni umane, ripongono in esso il criterio supremo.

Noi abbiamo già riconosciuta la somma importanza del sentimento morale, e abbiamo già indicato come la moralità si manifesti dapprima in noi per suo mezzo; esso si svolge in tutti gli uomini con una forma fondamentale comune, e quindi fa che tutti credano di avere nella loro vita doveri da compiere, un fine comune da conseguire. Ma esso non suggerisce poi a tutti i medesimi doveri, nè determina chiaramente questo fine. Essendo per sua natura pur sempre soggettivo, esso varia, almeno in parte secondo i tempi, i popoli, gl'individui, e non si può quindi considerare come il criterio supremo della moralità; e lo fosse pure, ci rimarrebbe sempre a determinare quale sia il fine supremo a cui esso ci conduce.

Ad una simile difficoltà va pure soggetta la dottrina per molti rispetti così profonda ed importante di Kant. Questi, volendo che il dovere sia fine a sè stesso, non poteva ammettere alcun principio materiale della moralità, ma solo un principio formale, il quale, ridotto a precetto imperativo, suona così: *opera in modo che la massima direttiva del tuo volere possa ad un tempo e sempre valere come principio di una legislazione universale.* Così, secondo Kant, l'uomo è virtuoso quando, operando, si conforma a questo principio e non si propone altro fine che la stessa virtù. — Non sarebbe difficile il mostrare come il principio formale di Kant contenga in fondo un principio materiale, molto vicino a quello che abbiamo stabilito noi stessi. Ma, comunque sia, volendo stare alla mera forma, Kant stesso è costretto a confessare esser cosa inesplicabile come l'universalità della regola possa contenere per sè stessa una forza obbligativa. — La ragione è che in fatto l'universalità è obbligatoria soltanto pei buoni effetti che senza di essa non si potrebbero

Digitized by Google

avere, quali sono l'accordo generale degli animi e lo svolgimento dei sentimenti disinteressati.

3) Vi sono poi altri sistemi, che cercano, come noi, di determinare nello stesso tempo il fine supremo sotto l'aspetto formale e sotto l'aspetto materiale.

Di queste dottrine alcuni pongono il fine supremo in uno stato individuale dell'essere operante, altre in una condizione generale dell'umanità, altre infine nell'attuazione di un ordine assoluto o nella soddisfazione di un volere supremo, del volere divino.

Alla prima classe appartengono quelli che fanno consistere il fine supremo nell'*operare secondo natura*, o nel *perfezionamento*, o nella *scienza*, o nello *sviluppo armonico delle facoltà*, o nell'*attività più perfetta*, ecc.

È facile vedere come tali sistemi abbiano il difetto principale di non includere direttamente nel fine supremo della vita l'adempimento dei doveri verso gli altri, trascurando il carattere essenzialmente sociale ed umanitario di quel fine, e la piena solidarietà che in esso vi ha tra il bene individuale e il sociale. Del resto, senza entrare in considerazioni particolari, il che ci sarebbe impossibile, osserveremo in genere che alcuni di tali sistemi esprimono meno di quello che intendono, non sono cioè abbastanza determinati, come quelli che fanno consistere in fine supremo nell'operare secondo natura o nel perfezionarsi. — Convien dire ancora di che natura si tratta e di quale perfezione. Perfezionarsi significa accostarsi al proprio fine. Ma si deve appunto determinare in che questo consista.

La seconda classe è quella dei Filantropi, i quali pongono per fine dell'individuo la felicità degli altri uomini, il promovere i progressi ed il bene dell'Umanità. Questa dottrina ha il vizio opposto delle precedenti, cioè disconosce nel fine supremo i doveri verso noi stessi e ad un tempo non ci dà un criterio sicuro per graduare i beni degli altri uomini.

A questa dottrina riesce in ultimo l'Utilitarismo moralizzato, di cui si è discorso nel primo capitolo; ed essa è quella che viene più facilmente accolta dagli sperimentalisti non contenti d'una morale egoistica. Noi crediamo che non si possa a fil di logica fondare colla pura esperienza una morale di-

Digitized by Google

sinteressata: ma si commette un errore ed un torto, quando per tale considerazione si collocano quei filosofi addirittura fra i seguaci dell'Egoismo.

La terza classe è la più feconda: essa è di quelli che ripongono il fine supremo nell'*imitar Dio*, nel *rendersi simile a lui;* oppure nel *conformarsi, operando, ai rapporti delle cose* o alla *Verità* o al *Bello;* ovvero nel *riconoscere praticamente l'essere nel suo ordine,* ecc.

Sarebbe inopportuno un esame di questi sistemi, collegandosi essi strettamente con dottrine metafisiche che qui è impossibile esporre. Il loro pensiero comune e fondamentale è che la moralità debba essere la soddisfazione di esigenze indipendenti, non solo dall'individuo, ma dagli uomini in generale; perchè senza di ciò la legge morale non potrebbe avere alcun titolo obbligatorio. Ma s'illudono poi pensando, come Kant, che indipendentemente da qualsiasi sentimento si possa stabilire un bene, un fine che abbia valore per sè. — Coloro che fanno intervenire il sentimento ed il volere di Dio, sfuggono per vero a questa difficoltà; ma contentandosi di dire che noi dobbiamo conformarci alla volontà, o meglio alla sapienza di Dio, non ci dicono poi in che consista questa sapienza e questa volontà.

Ogni moralista pretende che il suo principio supremo dia ragione degli altri ed in sè li comprenda e accordi. Non si meraviglierà quindi il lettore se io ho la stessa pretensione; ma, pur lasciandone a lui il giudizio, mi pare ad ogni modo di poter dire, che esso soddisfa alle giuste esigenze di tutte e tre queste classi. Colla prima riconosce certe attività superiori in noi, che noi dobbiamo svolgere a preferenza delle altre, e alle quali anzi queste vanno rivolte come a loro fine; colla seconda, che il fine dell'individuo è essenzialmente sociale e fa parte di esso il benessere, la felicità ed il perfezionamento (checchè ne dica Kant) dei nostri simili; colla terza, che non v'ha obbligazione senza un ordine superiore all'individuo ed agli uomini tutti, senza ammettere una Mente suprema ed ottima, Dio.

Digitized by Google

Digitized by Google

CAPO QUARTO

Sanzione della legge morale. Rapporto tra la felicità e la virtù.

§ 233. Il carattere primo ed essenziale della legge morale è di aver forza obbligativa in sè, non di comandare per le conseguenze che dal suo adempimento o dalla sua violazione possono derivare. Per tale ragione appunto la legge morale non giudica l'osservanza dall'effetto, ma dallo sforzo, dall'intenzione colla quale un'azione si compie; perchè già l'intenzione stessa conferisce per sè al fine supremo dell'uomo.

Tuttavia non c'è dubbio che l'universale adempimento della legge morale produrrebbe la massima felicità e perfezione che l'Umanità e gli individui coll'opera loro possono procacciarsi. — Ora il bene individuale, ossia la felicità che direttamente o indirettamente deriva dall'operare morale, costituisce la *sanzione* del Dovere.

Quando questo fosse osservato, avrebbe quindi certamente una finale sanzione, nella quale in una certa misura si accorderebbero i due fini assoluti dell'uomo, poichè si avrebbe la massima felicità direttamente con-

Digitized by Google

seguibile da questo, e ad essa congiunto il massimo perfezionamento, non come cosa estranea alla felicità stessa, ma come sua fonte o sede principale.

Ma pur troppo l'esperienza di tutti i tempi e di tutti i popoli ci mostra sempre il vizio mescolato colla virtù, le azioni malvagie e gli effetti del più brutale egoismo insieme coi più nobili sacrifici e col più sincero disinteresse.

§ 234. Ora si chiede: Poichè la legge morale non ha la sua naturale sanzione in una felicità universale prodotta dal ben operare di tutti, non dovrà essa avere una particolare e distinta sanzione pei virtuosi e pei viziosi?

S'è già veduto come non sia possibile fondare teoricamente una vera Morale senza ammettere l'esistenza di Dio, l'esistenza di un ordine ideale, al quale è subordinato il nostro operare. Ora, secondo le esigenze di quest'ordine, nel mondo reale dovrebbe attuarsi la legge di giustizia, come conseguenza necessaria della legge morale e della bontà di Dio.

La legge di giustizia si fonda sopra il rapporto moralmente necessario che esiste tra l'operare etico ed il bene individuale o la felicità, rapporto pel quale chi sacrifica sè agli altri, chi osserva insomma la legge morale si rende degno della felicità come d'un premio al suo ben operare; chi invece viola il suo dovere merita un dolore proporzionato al male da lui fatto, si rende degno di castigo. A stabilire questo rapporto, come a riconoscere la forza del dovere, siamo spinti da certi sentimenti morali: ci ripugna il vizio trionfante e felice, ci compiacciamo al vedere soddisfatto il virtuoso. Questo rapporto viene espresso dal principio supremo che la *virtù merita premio,*

Digitized by Google

il vizio castigo, principio che, privo di evidenza logica, ha però una piena evidenza morale, e può mettersi in dubbio solo da chi neghi l'ordine morale ed un fine buono nel mondo; giacchè senza di esso e della sua attuazione non è possibile conciliare fra loro i due fini assoluti dell'operare umano; ed i sacrificî impostici sovente dalla virtù diverrebbero insopportabili e superiori alla nostra natura che pur ci spinge necessariamente alla felicità, se da quelli stessi non ci venisse qualche conforto e qualche interno compenso.

Questo principio non contraddice in alcun modo al carattere essenzialmente disinteressato della virtù. L'uomo riconosce il fine supremo come obbligatorio, indipendentemente dai vantaggi individuali che esso ne può trarre o ne trarrà, perchè quel fine supremo ha in ogni modo valore per tutti gli enti intelligenti e liberi, ed è voluto, cioè amato da Dio. — Così egli non deve essere determinato al ben operare dallo scopo di acquistarsi dei meriti per la propria felicità, giacchè anche in tal modo le sue azioni sarebbero in fondo egoistiche. Ma non lascia d'esser strettamente virtuoso chi nel pensiero e nella speranza di un premio cerca un refrigerio ai dolori, cui la sua virtù lo sottopone, un aiuto e uno stimolo a perseverare in essa. Se la virtù non avesse alcuna attrattiva in sè, non fosse che puro sacrificio ed in ogni parte e modo si opponesse all'altro fine assoluto cui la natura ci spinge, cioè alla felicità, qual uomo potrebbe perseverare in essa?

§ 235. Ma esiste realmente questa sanzione della legge morale, ossia un rapporto tra il bene morale e la nostra individuale felicità? È questa una domanda a cui deve rispondere l'esperienza, la quale appunto ci mostra come due specie di sanzioni abbiano la virtù ed il vizio, sanzioni primitive e sanzioni derivate.

Le prime nascono dalla pura coscienza del bene

Digitized by Google

o del male operato, le seconde dalle conseguenze che dall'uno o dall'altro naturalmente, o per opera degli altri uomini, derivano.

Se la virtù è il nostro fine, se essa è l'operare veramente degno di noi, colui che opera virtuosamente si sentirà in pace con sè stesso, in armonia cogli altri ed in accordo con quel mondo ideale a cui aspira e senza del quale non v'ha moralità. Da ciò la soddisfazione intima dell'uomo onesto, la coscienza tranquilla *sotto l'usbergo del sentirsi pura,* il sentimento appagato della propria dignità.

Chi opera male, cioè contro il bene altrui, contro la verità e la giustizia, è necessariamente in lotta palese o segreta coi suoi simili, coi principii e coi sentimenti, che più o meno vivamente sorgono in fondo del suo animo. Di qui il *rimorso,* il quale è uno dei fenomeni psicologici che più vale a dimostrare l'esistenza in noi del sentimento morale; giacchè esso non consiste già, come vorrebbero i filosofi strettamente utilitari, nella paura di ricevere dagli altri quel male che noi abbiamo fatto a loro, ma in un vero e proprio dolore, o meglio in un' irrequietudine, in una molestia pel male operato, come tale. Se fosse vera la spiegazione utilitaria, il rimorso dovrebbe essere sempre tanto più grande quanto maggiore è la colpa e maggiore il pericolo di essere scoperti e puniti; mentre non di rado avviene che uno tanto meno senta rimorso, quanto più delinque, ed un altro, spinto dal rimorso, si confessi autore di un delitto e si sottoponga volontariamente alla pena. Oltre il rimorso sorge pure come sentimento naturale nel colpevole la coscienza penosa dell'avvilimento e della scemata dignità, coscienza che nasce specialmente da alcuni

Digitized by Google

fatti, come dal mentire, dall'interesse sordido, dal freddo egoismo, ecc.

§ 236. Non meno certe sono pure le conseguenze buone della virtù e le cattive del vizio.

Anzitutto senza virtù non vi è vera società, potendo il rispetto del codice penale e del galateo tener materialmente insieme gli uomini, non produrre quei beni, pei quali soli ha valore la società. Cessata la virtù, cessa ogni sacrificio per il bene altrui, per la scienza, per l'arte; si inaridisce la fonte dei sentimenti sociali disinteressati, si arresta ogni impulso al progresso materiale e morale degli uomini e quindi si distruggono le condizioni principali della felicità umana.

Nè minori sono gli effetti prodotti direttamente sulla felicità degli individui, almeno da alcune virtù e da alcuni vizii. Che i piaceri sensuali, l'intemperanza, il difetto d'ogni coltura spirituale abbiano in sè la propria punizione, niuno l'ignora. Non si nega che altri, anche violando i precetti morali, possa regolare accortamente le proprie azioni in modo da procacciarsi una vita tranquilla e, soffocando ogni rimorso, anche una vita relativamente felice; ma la via più sicura e più piana per ottenere questa sarà sempre d'operare conforme alla legge morale. Questa, dirigendo le nostre facoltà al fine che a ciascuna conviene, dà all'attività spirituale uno svolgimento ordinato ed armonico, non eccedente nè dall'una nè dall'altra parte, ma quale è richiesto da tutta la natura dell'uomo; così prescrivendo la temperanza, non distrugge ma regola a nostro prò i diletti materiali e, richiedendo la coltura dell'intelletto, ci fa più adatti agli uffici e ai bisogni della vita, ai sublimi diletti della verità e del bello.

A queste sanzioni sono ancor da aggiungersi quelle

Digitized by Google

che ci vengono dall'opera o dal giudizio degli altri uomini, cioè i premi ed i castighi inflittici in alcuni casi dalle leggi, la lode e il biasimo, la stima ed il disprezzo, ecc. Le quali sanzioni si fondano sulla coscienza spontanea e generale del principio supremo di giustizia.

§ 237. Ma le sanzioni fin qui discorse soddisfano a questo principio pienamente?

Non lo crediamo!

La sanzione immediata è senza dubbio in parecchi casi molto efficace; ma nella colpa non sempre il rimorso è in ragione diretta della gravità, ed anzi spesso scema e scompare anche col crescere di questa; e se l'uomo sente sempre soddisfazione pel suo buon operato, ciò non vale sempre a togliere o a compensare gli stenti e le pene che esso ci costa. Quella soddisfazione è senza dubbio il conforto maggiore della virtù; ma dire cogli Stoici che essa basta a renderci felici anche nel toro di Falaride, è una vana jattanza. Pur troppo l'esperienza ci mostra quanto la sventura si addensi talora sul capo del virtuoso, spezzando anche l'animo più forte e rattristandone la vita intiera; mentre non di rado il vizioso soffoca nei piaceri e nelle distrazioni il ricordo delle sue colpe, godendone il frutto.

Nè le buone conseguenze della virtù compensano ciò che manca alla soddisfazione della coscienza. Niuno dubita dei beni infiniti da quella recati; ma non sempre il virtuoso stesso è quello appunto che più ne gode. Una vita ordinata e rivolta ai fini più elevati ha godimenti che il vizioso non conoscerà mai; ma neppur tali godimenti sono del tutto sicuri e sereni, poichè l'azione brutale delle forze esterne, certi mali inevitabili, le

Digitized by Google

traversie della vita, la malizia degli uomini li turbano ad ogni istante e possono anche soffocarli sotto infinite amarezze.

Peggio poi se consideriamo le virtù rivolte al bene altrui, e alle quali dovrebbero gli uomini stessi dare coi loro giudizi, coi loro premi e castighi, la sanzione più sicura e più giusta. Ma ahimè! chè in ciò avvengono anzi le ingiustizie più gravi, e per una parte inevitabili. Il grado della virtù va misurato dallo sforzo interno che altri fa per conseguire il fine supremo. Ma qual uomo possiede questa misura? Niuno apprende nella sua intima radice la virtù degli altri; costretti come siamo a giudicare dalle apparenze, non è da meravigliarsi se commettiamo errori gravissimi, senza contare le ingiustizie che si compiono per mal animo, per inveterati pregiudizii, per leggerezza, ecc. Così noi vediamo il volgo tributar con uguale facilità la sua ammirazione, sia pure con sentimenti diversi, alla virtù come a qualunque eccesso di forza materiale o spirituale, all'ingegno, ad una passione violenta, ecc.

La conclusione, che non solo molti filosofi, ma anche la coscienza volgare trae da queste considerazioni, è che, non essendovi nel mondo presente una giusta retribuzione della virtù ed un sufficiente castigo del vizio, cioè mancandovi la legge di una sanzione adeguata, si debba ammettere una vita avvenire ed imperitura, nella quale la legge di giustizia abbia la sua piena attuazione.

§ 238. Abbiam fede anche noi in una vita eterna; ma non crediamo che valga per sè solo a provarla l'argomento indicato, parendoci che in esso l'ordine morale venga impicciolito, la virtù considerata come

Digitized by Google

un credito esigibile dopo la vita presente, e difficilmente si schivi quindi l'egoismo. — E d'altra parte esso non ci prova che quella vita avvenire sia eterna e generale, poichè n'andrebbero esclusi il virtuoso felice ed il vizioso punito sufficientemente in questa vita.

Noi consideriamo invece l'immortalità dell'anima e la vita eterna come una conseguenza naturale e necessaria di tutto l'ordine morale; poichè, riconoscendo questo, si riconosce insieme l'esistenza di un Dio giusto ed ottimo, e quindi la necessità che il mondo sia fatto secondo un disegno buono, con un fine soddisfacente per gli esseri intelligenti e liberi che in quel mondo occupano il più alto grado.

Ora, nella vita terrena troviamo noi l'attuazione di quel fine? Per nulla: noi vi scorgiamo una contraddizione incessante tra il mondo ideale ed il reale, un contrasto tra i fini buoni e il meccanismo naturale che ad essi dovrebbe servire, una lotta tra il bene e il male, della quale l'esperienza per sè non può dirci l'ultimo esito. Così, mentre l'ordine morale richiederebbe piena giustizia e la natura dovrebbe servir al compimento di questo ed alla felicità degli uomini, la natura invece, seguendo le sue leggi fatali, sparge ciecamente il bene e il male fra gli esseri senza riguardo al loro grado, al loro valore ed al loro merito; sicchè saremmo tentati di credere che essa, anzichè sotto il dominio di un Dio buono, sia in balia del caso.

Una legge necessaria di nostra natura ci spinge a cercare il piacere e la felicità, ma d'altra parte una voce imperiosa, quella della coscienza, imponendoci dei doveri, ci comanda di rinunciare a quel piacere, riducendo così la vita dell'uomo ad una continua lotta

Digitized by Google

tra due principii, la quale è già per sè sola un ostacolo insuperabile ad una piena felicità.

§ 239. Rappresentandoci il mondo in balìa del caso o di una forza malefica, tutte queste contraddizioni non fanno alcuna difffcoltà. Ma come sono esse conciliabili colla credenza in uno scopo finale buono del mondo? Non si conciliano, se non s'ammette, che la vita presente ed il mondo della nostra attuale esperienza sono una parte sola della vita e del mondo; se cioè non si riconosce un'altra vita, in cui la giustizia sia pienamente attuata, le tendenze naturali ed invincibili degli uomini abbiano la loro soddisfazione e l'ordine morale il suo compimento.

Ma questo compimento non deve essere cosa effimera e passeggiera: — nel disegno di una Mente buona la giustizia e la virtù sono lo scopo finale delle cose; senza l'una e l'altra il mondo non avrebbe più ragione d'essere, secondo il detto sublime di Kant. Perciò la virtù, una volta prodotta, deve avere un'eterna durata; nè si dica che basta alla virtù il conservarsi perenne nella ricordanza degli uomini; giacchè, pur tacendo che questi non possono conoscere e giudicare rettamente che pochi atti virtuosi, ciò che ha valore come fine del mondo e deve quindi perdurare non è l'atto virtuoso per sè solo, ma la *coscienza virtuosa* in cui quell'atto s'è compiuto e la *persona* che ha svolto in sè tale coscienza.

Per ragioni analoghe, cioè perchè l'ordine morale, avendo un valore assoluto, deve compiutamente attuarsi, anche il vizioso purgherà in qualche modo nella sua coscienza le colpe, quasi cancellandole dall'ordine dei fatti e riconoscendo col suo dolore quella legge morale, che ha violato in questa vita.

Digitized by Google

A questo punto deve arrestarsi la filosofia; le religioni positive possono entrare in altri particolari; ma quella deve contentarsi di giustificare e fondare la fede in una vita, nella quale siano pienamente soddisfatte le esigenze della moralità e della giustizia.

Alcuni pretendono dimostrare teoricamente l'immortalità dell'anima, fondandosi sulla spiritualità; ma se questa per sè sola bastasse pure a provare la durata dell'anima sostanziale anche dopo la morte del corpo, non vale però a dimostrar ciò che più importa per la Morale, cioè la immortalità della coscienza. Ma come a dimostrar questa pienamente occorrono ragioni morali, così non ci pare che valga a combatterla o sia con essa inconciliabile assolutamente anche il materialismo; benchè molti spiriti leggieri abbraccino questa dottrina appunto per rifiutare e combattere quella credenza. Altri, senza negare che le contraddizioni esistenti nel mondo presente debbano in qualche modo avere una soluzione, non vogliono però riporre questa nell'immortalità individuale delle anime. Lascio in disparte le soluzioni panteistiche, essendo inopportuno il discuterle qui; ma ne accenno una più volgare e seguita da molti; secondo i quali il mondo reale è bensì diverso dall'ideale ed in lotta con questo, ma a poco a poco viene con esso conciliandosi e attuandolo. Così i detti filosofi credono che gli uomini, facendosi d'animo e di costumi sempre più miti e venendo a riconoscere che il loro migliore interesse sta nel seguire la virtù, finiranno col rendere la felicità stessa compagna sempre più fedele e sicura di questa; sicchè diventando meno egoisti, diventeranno ad un tempo sempre più felici. Al che, dicono essi, conferiscono ancora i progressi delle scienze fisiche ed economiche; per i quali, sempre più diffondendosi la prosperità, scemano gli stimoli al mal fare, ed in tal modo si ha una nuova cagione di benessere. Così, senza bisogno di una vita oltremondana, le virtù accumulate dalle generazioni finiranno per conseguire naturalmente una sanzione perfetta, producendo lo stato più grande di felicità che sia compatibile colla natura umana. Sono specialmente i seguaci dell'Utilitarismo filantropico, i quali ammettono e sognano questo futuro Eden di delizie per il genere umano.

Digitized by Google

Noi abbiam già parlato di questo progresso continuo e veduto quanto sia illusorio il volerne fare una legge costante dell'Umanità. Altri potrà facilmente, se non per tutte le regioni della terra, almeno per molte, provare un progresso intellettuale ed economico immenso, cominciando dai primi tempi storici e venendo ai nostri.

Ma che in questi poi la felicità e la moralità siano maggiori che in tutti i tempi passati, ci parrebbe assai difficile il provare. Siavi pure progresso in alcune od in molte condizioni obiettive di felicità, convien vedere se a queste rispondano le condizioni subiettive, se gli uomini si *sentano* più felici, nel che sta il punto (§ 218). Ora molte ragioni ci farebbero dubitare di ciò. E non è da meravigliarsene! Che valgono alcuni miglioramenti sociali ed economici a paragone di certi mali profondi ed irrimediabili dipendenti dalla nostra stessa natura? La scienza progredisce: ma quanti dubbii solleva! quanti problemi ci turbano via più la mente e l'animo! Non vi sono forse alcune questioni di maggior momento per noi, intorno alle quali lo spirito si travaglia da secoli, senza poter dar loro mai una piena e soddisfaciente soluzione? Siamo noi certi che nell'avvenire tali questioni saranno risolute? — D'altra parte, se anche aumenta di continuo il patrimonio scientifico dell'umanità, progredisce in egual modo ognuna delle più alte facoltà dello spirito? Ne dubitiamo. L'arte, che nasce da un sentimento intimo e individuale, è forse in progresso?

Certamente in molti paesi le condizioni sociali sono ora migliorate, e quindi gli uomini dovrebbero in essi amarsi di più e rendere più stretti fra loro quei vincoli d'amore e d'amicizia, dai quali gli animi buoni traggono in questa vita le gioie maggiori. — Ma, ammesso pure che quegli affetti siano ora più sinceri e più forti che non pel passato, (della qual cosa molti, e pare non senza ragione, dubitano assai), è così misera la condizione dell'uomo, che questo aumento di bene ha per sua necessaria conseguenza anche un aumento di dolore; giacchè, dovendosi questi affetti rompere colla morte, essi ci dànno un'afflizione tanto più grande, quanto maggiori furono le gioie che noi ne abbiam avute. — E così in genere noi vediamo che, se da una parte aumentano colla civiltà le cagioni objettive della felicità,

Digitized by Google

dall'altra scemano, e spesso ancora in proporzione maggiore, le condizioni subjettive. E ciò per diverse maniere; si diventa più sensibili, più teneri a certi mali ed a certi dolori; crescono i bisogni, crescono le condizioni che ci occorrono per essere felici; i desideri si fanno più vivi, più intensi, più insaziabili; e quanto maggiori sono i piaceri, dei quali possiam godere, tanto più cresce la noia della vita ed il sentimento dell'infelicità profonda della nostra esistenza, quando questa viene limitata alla terra, quando ci si toglie ogni speranza dell'avvenire. Di qui la maggior frequenza dei suicidii nelle civiltà più avanzate, di qui lo scetticismo, la poesia disperante, che non fu mai così viva e così potente come nel nostro secolo e della quale è così grande ed infelice rappresentante il nostro Leopardi. Questi ci fa riconoscere in sè medesimo, come meglio non si protrebbe, gli effetti desolanti di un pensiero che nega al mondo ogni fine. Il suo animo ha un'ardente ed insaziabile sete dell'ideale, che il suo pensiero rinnega e tiene come mera illusione. Egli chiede affannosamente al mondo, alle cose il loro perchè, il perchè del dolore (v. specialmente il *Canto del Pastore dell'Asia*); ma solamente una filosofia inspirata dalla fede nell'idealità e nel compimento dell'ordine morale poteva dargli una risposta e soddisfare le sue aspirazioni così nobili ed elevate. — Ma, tolto l'ordine morale, tolta quell'idealità, le lagnanze che il Leopardi muove intorno alla vita, le sue acerbe accuse contro la natura sono pienamente giustificate; la vita ci appare come un gran male e il mondo l'opera di un dio malvagio.

Digitized by Google

CAPO QUINTO

Dei giudizi coi quali si applica la legge morale alle azioni umane, ossia della Coscienza morale e dell'Imputabilità.

§ 240. Abbiamo determinato il contenuto della legge morale; si tratta ora di vedere in qual modo questa venga applicata alle azioni umane. Tale applicazione non può farsi se non con un giudizio, tacito od espresso, nel quale noi, paragonando l'azione colla legge morale, determiniamo la conformità o disformità più o meno grande di quella con questa. Quando quel giudizio riguarda le proprie azioni dicesi giudizio della *coscienza morale*; quando invece concerne le azioni altrui dicesi *giudizio d'imputazione*. Vediamo in che consistano l'uno e l'altro.

§ 241. Giunga o no l'uomo ad una formula suprema, nella quale sia determinato il contenuto della legge morale, ossia del dovere, egli si forma però sempre per azione propria e per influenza altrui un certo modo di pensare e di sentire intorno ai suoi doveri e secondo questo naturalmente egli giudica della moralità dei suoi atti, da lui riconosciuti come propri per via della coscienza di secondo grado

Digitized by Google

(§ 24). La coscienza morale dunque non è una facoltà primitiva, poichè presuppone da una parte la coscienza di secondo grado, e dall'altra si fonda sui concetti e sentimenti morali svoltisi nel nostro spirito; e si può definire per quella facoltà, che ha l'uomo di *riconoscere e giudicare moralmente le proprie azioni.* In questo giudizio entrano dunque necessariamente tre elementi: 1.° la legge morale come da noi viene compresa e sentita; 2.° l'azione nostra; 3.° la relazione tra l'una e l'altra.

È chiaro che non si può pronunciare un giudizio sicuro e retto sopra un'azione, se questa non si conosce in tutti gli elementi che possono importare per quel giudizio. Però, data anche questa piena cognizione, i giudizi della coscienza rispetto ad una medesima azione, possono variare da uomo a uomo per il diverso modo con cui la legge morale può essere ed è *compresa* e *sentita,* ossia per la nostra diversa coscienza morale.

Dalla coscienza morale dipendono in parte la nostra condotta ed il nostro carattere morale; ma non in tutto; giacchè molte volte noi, anche riconoscendo un'azione come contraria alla nostra coscienza, tuttavia spinti dalla nostra passione o dal nostro interesse, la compiamo, conforme al detto antico: *Video meliora proboque, deteriora sequor.* E così pure noi possiamo conoscere con una certa sicurezza i precetti morali, e tuttavia possono radicarsi in noi e rendersi vigorose le disposizioni al mal fare. Ma tra queste disposizioni, la nostra condotta e la nostra coscienza morale vi è una continua e reciproca azione. Certamente la nostra condotta e le nostre disposizioni saranno tanto migliori quanto più pura e delicata sarà la nostra coscienza

Digitized by Google

morale; ma alla sua volta il retto operare rende sempre più salde le buone disposizioni e più limpide le stesse idee morali.

È facile comprendere come la coscienza morale possa essere diversissima nei diversi individui, e in uno stesso individuo mutursi da un tempo all'altro, migliorare o peggiorare. Il pregio più grande della coscienza morale è la *delicatezza*, la quale ci fa riconoscere nelle nostre azioni ogni minima parte contraria alla legge o ai sentimenti morali. Si vede nel testo, come tre sensi diversi, benchè molto affini e legati fra loro, si confondano nell'espressione *coscienza morale*: giacchè ora significa la facoltà morale giudicante, ora il giudizio stesso morale, ora infine lo stato nostro soggettivo e generico rispetto alla moralità. — Ma la facilità di passare dall'uno all'altro di questi concetti scusa la confusione: nel primo senso non si designa che una possibilità generica, la quale si realizza nell'atto indicato nel secondo, le facoltà non avendo mai un'esistenza reale come facoltà; il terzo senso indica il fondamento naturale e necessario degli altri due, anzi esso non è che la prima cosa stessa considerata sotto un altro aspetto; giacchè noi abbiam veduto, come le facoltà (§ 13) non siano in sè medesime che certi complessi di condizioni permanenti, primitive o derivate, dello spirito, per le quali, date le altre condizioni transitorie, si producono certi atti. Così nel terzo senso si indicano quelle condizioni che si trovano nel nostro spirito anteriormente all'azione da giudicarsi, e che, presentatasi quest'azione, determinano appunto il nostro giudizio.

§ 242. I giudizii della coscienza morale si possono riguardare e quindi distinguere per tre diversi aspetti. Rispetto al tempo essi procedono, accompagnano o seguono le azioni (coscienza morale precedente, concomitante o susseguente); rispetto alla verità essi sono veri od erronei, e possono essere erronei per tre cagioni diverse: o perchè non si ha un giusto concetto

Digitized by Google

e un retto sentimento della moralità; o perchè non si conosce bene ne' suoi particolari l'azione da giudicarsi; od, in ultimo, perchè non si fa una giusta applicazione dei principii e dei sentimenti morali all'azione. — Come qualunque altro giudizio, anche quello della coscienza può esser poi certo, probabile o dubbio.

Il giudizio più importante pel valore morale dell'azione è quello che la precede e la accompagna; giacchè la coscienza non giudica soltanto della moralità dell'atto, ma è anche di questa una condizione essenziale. Un atto nostro infatti non ha valore morale se noi nel compierlo non abbiam coscienza riflessa di esso e del suo valore morale, ossia se non rechiamo, o non siamo in condizione di recare, un qualche giudizio sulla sua moralità.

Perchè un'azione abbia vero valore morale non è necessario assolutamente che si rechi su di essa un giudizio ma basta che l'uomo si trovi in condizioni morali per poterlo recare; cioè che non sia privo di intelligenza, nè l'abbia sconvolta. La mancanza di sentimento morale, o la violenza della passione, come si disse già, non toglie il valore morale degli atti. Per la medesima ragione non sempre serve di scusa l'errore intorno al contenuto stesso ed ai precetti della moralità, a meno che esso dipenda necessariamente dalle condizioni civili del tempo e del popolo cui apparteniamo. Rispetto all'azione, è scusabile l'errore intorno ad essa, quando venne commesso involontariamente, cioè malgrado la diligenza e le cautele necessarie a farne retto giudizio. Quest'errore è quello che dai Moralisti vien detto *invincibile;* mentre chiamano *vincibile* l'errore che in qualche modo dipende dalla nostra volontà e poteva, seguendosi i giusti precetti della Logica, essere evitato.

Sebbene noi abbiam veduto che nessun errore o giudizio falso è assolutamente involontario, tuttavia, potendosi praticamente molti giudizi considerare, in vario grado, come

Digitized by Google

tali, conserveremo questa distinzione nella Morale, avvertendo però di non confonderla, come parecchi fanno, colla distinzione di errore materiale e di errore formale (v. § 123).

Da queste considerazioni derivano facilmente le regole della nostra coscienza, le quali sono:

1.° Dobbiamo svolgere in noi i concetti e i sentimenti morali, perfezionarli e renderli sempre più delicati.

2.° Dobbiamo, prima di recar un giudizio sul valore morale di una nostra azione, acquistare retta e piena conoscenza di tutti i suoi particolari e delle sue condizioni.

3.° Dobbiamo allontanare dal nostro spirito ogni impulso egoistico, frenare le nostre passioni e giudicare dell'azione indipendentemente affatto dai nostri interessi.

4.° Dobbiam considerare come immorale un'azione che in qualunque modo o parte contraddica alla coscienza; buona quella, che vi è conforme sotto ogni rispetto (*bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*). Perciò rifiutiamo il principio che il fine giustifica i mezzi.

5.° Si deve sempre operare conformemente alla coscienza vera o erronea invincibilmente.

6.° Nel dubbio, se un'azione ci sia lecita o no, dobbiamo astenerci dal compierla.

L'azione che si compie non è sempre conforme al giudizio morale che la precede o la accompagna; ma una volta compiuta, sorge un giudizio di approvazione o di disapprovazione, secondochè l'azione è conforme o no alla coscienza precedente. Nel piacere o nel dolore prodotto da questo giudizio che segue l'azione sta la sanzione diretta della legge morale (§ 235).

§ 243. Il giudizio col quale noi attribuiamo una azione avente un valore morale (o giuridico) ad uno o più individui, come a veri autori di essa, dicesi *imputazione;* ed *imputabilità* il carattere pel quale un'azione può venire imputata, mentre si chiamano *responsabili* gli individui che possono compiere azioni loro imputabili.

Perchè un'azione sia imputabile si richiedono dun-

Digitized by Google

que due condizioni essenziali: 1.° che essa abbia relazione colla legge morale, intesa nel senso suo più ampio, e quindi come comprendente in sè anche la legge giuridica; 2.° che gli individui, a cui l'azione deve imputarsi, siano *responsabili,* cioè esseri intelligenti e liberi.

Le due condizioni in apparenza distinte si fondono in una sola per ciò che si è detto ampiamente altrove (§ 206 e seg., note), cioè che non vi è vero operare libero nell'uomo se non per il contrasto tra due fini assoluti. — Ma quando pure si vogliano considerare distintamente, scorgeremo di leggeri la necessità dell'una e dell'altra. Quando un'azione non avesse alcun valore morale, nè si riferisse ad un dovere, niente importerebbe il cercar l'individuo che l'ha compiuta; giacchè, essendo scopo dell'imputazione di attribuire all'operante merito o demerito per ciò che ha fatto, tolto il dovere, sono pure tolti il merito ed il demerito. Così la legge morale determina il fine stesso, la ragione per la quale l'imputazione si fa.

La seconda condizione è invece la causa interna, quella cioè per la quale sola è possibile l'imputazione medesima; giacchè non si può considerare come *vero autore* di un fatto chi non l'ha compiuto con coscienza e con libertà. L'imputazione quindi che io faccio ad un altro di una sua azione suppone in questo la coscienza morale.

§ 244. L'imputazione ha diversi gradi, i quali sono determinati, in proporzione diretta, da tre elementi diversi: cioè dalla legge morale, dall'intelligenza e dalla libertà.

È naturale, che un uomo abbia un merito ò demerito tanto più grande, quanto maggiore è l'importanza

Digitized by Google

e la gravità del dovere che egli osserva o viola, quanto più buone o cattive sono le conseguenze che derivano dalla sua azione, quanto più coll'azione sua, presa nel suo complesso, si avvicina o si allontana dal fine supremo dell'Umanità.

Un uomo è tanto più responsabile quanto più sviluppata è la sua intelligenza; o più precisamente, quanto meglio egli conosce o è in istato di conoscere sia l'ordine morale in genere e l'ordine naturale nei suoi rapporti generali con questo, sia le circostanze particolari dell'azione da giudicarsi e la norma a cui questa dovrebbe conformarsi.

Senza intelligenza non vi è libertà, e quanto maggiore è quella, tanto più grande *può* essere questa. — Ma dall'intelligenza non derivando necessariamente la libertà, questa non cresce necessariamente con quella. La libertà ha dunque altre condizioni, oltre quella della intelligenza, che concorrono a determinarne l'esercizio ed il vario grado. Sull'esercizio della libertà hanno infatti un'azione grandissima diversi elementi di cui s'è discorso ampiamente già parlandosi de' suoi limiti (§ 209 note). Come la libertà, così l'imputabilità delle azioni è in ragione inversa di questi. — Quando essi diminuiscono la libertà, scemano pure la responsabilità: e quando la tolgono, tolgono pure questa medesima.

La responsabilità non riguarda soltanto le azioni in sè propriamente libere, ma si estende a tutte le conseguenze loro, purchè siano volute o prevedute, o anche solo prevedibili. — In caso diverso, noi saremmo strettamente responsabili solo dei nostri atti interni, non degli esterni, i quali non dipendono direttamente mai dalla nostra volontà (§ 197); e così

Digitized by Google

verrebbe tolta ogni imputabilità giuridica. — Per analoghe ragioni l'uomo non è solamente responsabile di quello che fa, ma ancora di quello che, potendo fare, non fa. S'è veduto (§ 203), come l'uomo non operi volontariamente e liberamente che ad intervalli, ma come tutti i nostri atti interni e una parte ancora degli esteriori, benchè in misura e grado assai diverso, siano direttamente o indirettamente dominati o dominabili dalla nostra volontà. Tutte le volte dunque che noi compiamo un atto secondo il meccanismo corporeo e spirituale, quindi in sè fatalmente necessario, siamo tuttavia responsabili, se non l'abbiamo impedito nel modo e nella misura che da noi si poteva.

§ 245. Noi possiamo pertanto rispetto all'imputabilità stabilire le seguenti regole:

1.° Siamo direttamente e positivamente responsabili di tutti gli atti interni propriamente liberi, ossia delle *determinazioni* del libero arbitrio.

2.° Siamo direttamente e negativamente responsabili di quegli atti, che non abbiam impedito, potendolo in qualche modo.

3.° Siamo responsabili degli atti esterni che noi compiamo per l'esecuzione della determinazione presa, e delle conseguenze che derivano o possono derivare da quegli atti esterni.

4.° È maggiore in genere la responsabilità per le conseguenze volute o desiderate di un atto, che non per quelle semplicemente prevedute; ed è maggiore poi per le prevedute che non per quelle che non si previdero, benchè fossero prevedibili e quindi imputabili.

5.° Come siamo responsabili delle conseguenze esterne dei nostri atti liberi, così lo siamo anche delle

Digitized by Google

interne e quindi alla loro volta delle esterne che possono derivare da queste. Su questo principio importantissimo si fonda l'imputabilità delle abitudini, delle passioni, del carattere, del suo grado di forza o di debolezza, ecc., e quindi di tutti gli atti che possono essere prodotti da queste condizioni spirituali.

6.° Siamo responsabili *per partecipazione* di tutti gli atti compiti da altri, quando in questi atti abbiamo avuto qualche parte. I Moralisti raccolsero nei due seguenti versi i varii modi di partecipazione imputabile:

Iussio, consilium, consensus, palpo, recursus,
Partecipans, mutus, non obstans, non manifestans.

Digitized by Google

Digitized by Google

PARTE SECONDA

MORALE SPECIALE

CAPO PRIMO

Dei doveri in generale.

§ 246. Dalla natura stessa dell'uomo e dal fine supremo che noi gli abbiamo riconosciuto risulta chiaramente, come l'operare morale debba constare di una serie di atti aventi la stessa forma, cioè subordinati alla stessa legge, ma varii e molteplici rispetto alla materia. Ora tutti questi atti, i quali per diverse vie ci conducono al fine nostro supremo e ci sono quindi comandati dalla Legge morale, costituiscono i nostri *doveri*. Dal che si vede, come la parola *dovere* abbia in morale due significati fra loro distinti, l'uno generico, assoluto di obbligazione, ed esprimente così l'essenza formale della moralità; l'altro concreto e particolare di un atto, a cui appunto quest'obbligazione si riferisce.

Dovere indica dunque, in senso particolare, un atto da compiersi; e così si dirà *virtù* la disposizione abituale

Digitized by Google

ad osservare i proprii doveri per intimo rispetto della Legge morale; e *vizio* la disposizione abituale a trasgredirli.

§ 247. Ogni dovere non presuppone soltanto un precetto morale che lo impone e un soggetto a cui viene imposto, ma ancora un oggetto cui esso è rivolto. Ora questo non può essere che lo stesso fine supremo, o meglio una sua parte. Vi saranno dunque tanti oggetti del nostro dovere, quanti sono gli elementi di quel fine: il benessere dei nostri simili, il loro ed il nostro perfezionamento nel sapere, nel sentimento estetico, nella carità, nella religione. Gli oggetti dei nostri doveri consistono dunque sempre in certe condizioni personali.

Ora, persona è ciascun uomo, e come persona noi ci rappresentiamo anche Dio. Ciò posto, non si possono anzitutto mettere in dubbio i doveri verso gli uomini. Da ciò che abbiamo detto nel capo III della Morale generale risulta chiaramente, come noi non abbiamo soltanto doveri verso gli altri, ma anche verso noi stessi. Avendo riconosciuto che l'uomo in generale ha il dovere di attuare un fine riguardante tutti gli uomini, un fine che, pur essendo individuale, non può compiersi che colla società e con una data condizione dell' Umanità, ne viene che ognuno deve attuarlo per quanto può e in sè ed in altri; e v' ha tra le due classi di doveri questa sola differenza che, mentre abbiamo il dovere di accrescere il benessere degli altri, non si può fare a noi l' obbligo di rendere felici noi stessi. Kant era in ciò più esclusivo, insegnando che i doveri verso noi stessi riguardano solo il nostro perfezionamento, quelli verso gli altri solo la loro felicità; perchè, diceva egli, il per-

Digitized by Google

fezionamento deve e può soltanto procurarselo ciascuno da sè. Non accettiamo questa seconda parte della dottrina di Kant, la quale è per verità una conseguenza della sua dottrina morale; e, conformandoci al principio supremo stabilito, riconosciamo come oggetto di dovere verso i nostri simili tanto il benessere quanto il perfezionamento.

Ma esistono doveri verso Dio?

Il principio supremo della morale ci impone di render felici gli altri e di perfezionare questi e noi stessi. Abbiam noi facoltà coll'opera nostra di render Dio più felice o più perfetto? Ciò è assurdo; e non vi possono quindi esser verso Dio doveri, nel medesimo senso almeno, come verso noi stessi e gli altri uomini.

Ma noi abbiamo nel capo secondo della Morale generale dimostrato come non sia possibile fondare il dovere senza ammettere la esistenza di Dio, come questo sia il Legislatore morale supremo, e nell'unione con Esso si compia l'ultimo fine dell'Umanità. Tutti i doveri sarebbero per questo riguardo doveri verso Dio; ma noi potremo considerare in particolare come tali tutti quegli atti nei quali appunto noi riconosciamo Dio come il fondamento e la meta suprema dell'operare morale, come l'autore della Legge e l'Ideale di perfezione. In questo senso noi possiamo ammettere doveri speciali verso Dio.

§ 248. Ora è facile lo scorgere lo stretto legame che congiunge tutte e tre queste classi, e come il pieno adempimento dell'una includa necessariamente o richieda il pieno adempimento dell'altra. Ciò si vede facilmente pei doveri verso Dio. Ogni atto immorale è un disconoscimento di Lui, è un allontanarsi dall'I-

Digitized by Google

deale di perfezione, che noi pensiamo in Lui attuato. Noi non avremo mai pienamente perfezionato noi stessi, se non avremo nel nostro spirito dato il massimo svolgimento alla religiosità, alla benevolenza, alla carità, all'amore del Bene sommo attuato nel genere umano. Nè potremo concorrere al perfezionamento altrui, se prima non renderemo buoni noi stessi.

Delle virtù e dei vizii si potrebbero fare le medesime distinzioni che dei doveri; ma come le varie specie di questi non hanno sempre la loro corrispondenza negli atti abituali, i quali hanno aspetti loro particolari, così la distinzione fatta nei doveri non quadra del tutto a quella delle abitudini morali, ossia delle virtù e dei vizii, benchè sarà facile ad ognuno il trarre l'una dall'altra.

Digitized by Google

CAPO SECONDO

Doveri verso Dio.

§ 249. S'è già veduto nel § 182, come sia naturale in noi il sentimento religioso, e come, spinto da questo, l'uomo dapprima s'immagini una Potenza superiore a lui, suprema dominatrice della natura e arbitra della sua vita, poi renda la sua idea sempre più elevata e morale, anzi la metta a fondamento della moralità, come l'Ideale di perfezione, il solo principio che toglie le contraddizioni della vita nostra, e ci fa riconoscere la possibilità e la necessità di una vita ulteriore.

Dio è così elemento essenziale dell'ordine morale per due principali rispetti: come legislatore, e come autore della sanzione perfetta, ossia del compiuto accordo tra il dovere e la felicità.

Dal sentimento e dall'idea di quest'Essere deriva un elemento importantissimo della vita umana, quello anzi in cui vollero alcuni riporre la nota caratteristica che distingue l'uomo dal bruto, vogliamo dire la *religione*.

Questa parola non ha però sempre un significato molto preciso e determinato. In un senso affatto ge-

Digitized by Google

nerico essa denota lo stato spirituale di un uomo disposto a sacrificarsi interamente per un principio morale. In senso più proprio e speciale essa indica invece il modo col quale si riconosce e si venera un Ente supremo. Così intesa, la religione vien riguardata giustamente come un legame tra l'uomo e Dio, un complesso di rapporti, coi quali l'anima nostra si congiunge con un Essere a noi invisibile, ma che riguardiamo come la causa ed il fondamento di tutto ciò che vediamo. E siccome l'idea di quest'Essere si collega, nel modo più volte esposto, coll'ordine morale, ossia col Dovere e coll'immortalità dell'anima, così questi tre principii, il Dovere, l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima debbono ritenersi come il naturale fondamento d'ogni religione. Non è quindi a meravigliarsi se questa, comprendendo o toccando quanto vi ha di più intimo e profondo nell' anima umana, abbia esercitato ed eserciti un'azione così grande sulla vita degli individui e su quella dei popoli.

Convien distinguere tre sorta di religioni: religione *naturale*, religioni *positive* e religioni *razionali*. La prima consiste nei sentimenti e nelle idee che intorno alla divinità spontaneamente si svolgono nei popoli e negli individui. Questa religione è per sè vaga e indeterminata, e prende sempre nei popoli una forma positiva e, in alcuni individui, la forma razionale. Le religioni positive si compongono di credenze e precetti ricevuti ed accettati da un'autorità estrinseca. Le religioni razionali sono invece quelle che un individuo si forma coll'esame e colla critica della ragione. Tanto le une quanto le altre hanno però sempre a loro fondamento la religione naturale, giacchè nè un'autorità, qualunque essa sia, potrebbe insegnarci una credenza religiosa, nè la ragione svolgerla, se nel nostro spirito non si suscitasse naturalmente un sentimento ed un'idea della Divinità. Come non si forma

Digitized by Google

scienza della natura senza le percezioni sensibili immediate, benchè essa non consti di queste, così non v'ha religione filosofica senza quell'intima e immediata coscienza del divino che la nostra riflessione può svolgere e perfezionare, ma non creare.

Anche le religioni positive richiedono però, specie in chi le insegna, un certo esercizio della riflessione; ma questa non si rivolge ai sentimenti e ai *dati naturali*, per trarne poi col solo uso della ragione e della critica una credenza religiosa, ma *a dati storici*, a credenze, che si accettano, non perchè se ne conosca l'intrinseca verità, ma perchè questa ci viene attestata da un'autorità che noi crediamo degna di fede.

§ 250. Il *culto interno* è il complesso degli atti spirituali, con cui l'uomo rende omaggio alla Divinità; mentre il *culto esterno* si compone di tutti quegli atti ed oggetti esteriori in cui quest'omaggio si manifesta.

Da quanto s'è detto fin qui risulta chiaramente, come i doveri verso Dio siano essenzialmente interni; dei quali il primo è quello di riguardarlo come il fondamento o il principio della Legge e dell'ordine morale. Perciò il concetto di Dio e quello del Dovere debbono necessariamente accordarsi e strettamente connettersi l'uno coll'altro. In tal modo la morale e la religione, lungi dall'essere nemiche fra loro, formeranno in fondo al nostro spirito una cosa sola; poichè il culto perfetto di Dio si riduce in ultimo all'adempimento di tutti i nostri doveri verso noi stessi e verso gli altri, riguardato come l'osservanza di una legge in cui si esprime e si manifesta l'assoluta bontà e sapienza dell'Ente supremo.

Riconoscendo che i doveri verso Dio sono essenzialmente interni, non escludiamo ogni culto esterno; però riguardiamo questo soltanto come un aiuto ed un

Digitized by Google

eccitamento al culto interno e non come un dovere per sè. I sentimenti anche più intimi dello spirito tendono naturalmente ad estrinsecarsi; e questo avviene pure dei sentimenti religiosi. Ora, quando molti si trovano insieme raccolti ad adorare lo stesso Dio, quella naturale estrinsecazione che ognuno fa dei proprii sentimenti serve nella più parte dei casi a renderli più vivi in tutti, ad eccitare maggiormente la coscienza ed il sentimento del divino. Gli atti esterni, che non possono aver quest'effetto, sono del tutto vani; e quando poi fossero contrarii ad un puro ed elevato concetto della Divinità e tendessero così a guastare la coscienza religiosa e morale, vanno assolutamente rigettati, come in genere vanno escluse assolutamente dalla religione tutte le credenze e prescrizioni che in qualsiasi modo contraddicano o non siano conformi al più puro e più elevato concetto della legge morale.

Digitized by Google

CAPO TERZO

Doveri verso noi stessi.

§ 251. Da quanto si è detto nel capo terzo della morale generale si vede chiaramente, come questi doveri non possano avere per loro oggetto essenziale che il perfezionamento della nostra natura in ciò che essa ha di piu nobile e di più elevato, cioè l'esplicazione degli elementi che costituiscono la persona, il culto dei sentimenti disinteressati. Ma l'uomo deve conseguire un tal fine colle sue naturali facoltà nella vita terrena; deve dunque conservare quelle e questa, per quanto sta in lui. Da ciò la distinzione dei doveri verso noi stessi in *doveri di conservazione* ed in *doveri di perfezionamento.* I doveri di conservazione riguardano tanto il corpo quanto lo spirito; giacchè, sebbene non possiamo distrugger questo e le sue facoltà con atti diretti, tuttavia certe viziose abitudini riescono a poco a poco ad indebolire o guastare l'intelligenza, il sentimento e la volontà, e vanno quindi tenute come altrettanti suicidii dello spirito.

§ 252. Più diretta e più pronta è l'azione della volontà sulle facoltà e sulla vita del corpo, potendo

Digitized by Google

essa con atti proprii e determinati menomare o distruggere quelle e questa. Ora l'una e l'altra cosa sono contrarie alla Legge morale.

La vita dello spirito dipende per molti rispetti da quella del corpo. Se questo è privo di qualche sua facoltà, se è infermo o debole, noi siamo inetti a molti uffici o non possiamo attendervi col necessario vigore; perciò è sempre una colpa il mettersi volontariamente in tale stato. A più forte ragione non sarà lecito all'uomo l'uccidersi, poichè egli con questo si sottrae a tutti i suoi doveri, togliendo ogni possibilità di perfezionare sè stesso e beneficare i suoi simili; anzi egli rompe violentemente ogni legame che lo unisce a questi, con un atto che più d'ogni altro li turba e rattrista. Il suicidio è così ugualmente contrario ai doveri verso noi stessi, come a quelli verso gli altri.

Lo stesso devesi dire del duello, che è un combattimento fatto tra due persone a fine di decidere con l'uccisione o il ferimento di uno dei due una controversia fra loro insorta. Esso è contrario al dovere della nostra conservazione ed ai doveri verso gli altri, perchè mette in pericolo la vita nostra e l'altrui; è in sè affatto irragionevole, perchè l'esito del duello non prova menomamente quale dei duellanti abbia nella questione torto o ragione; è un'usanza barbarica, sconosciuta ai Greci ed ai Romani, introdottasi presso di noi nel Medio Evo per ragioni storiche, che sarebbe troppo lungo l'esporre; ma ormai essa dovrebbe scomparire affatto, per venire surrogata da istituzioni più civili e razionali.

1) Facciamo alcune brevi considerazioni su questi due fatti dolorosi.

Digitized by Google

La frequenza dei suicidii in questi ultimi tempi, specie nei popoli più civili e fra le classi più colte, mette in seria apprensione. Molti si son dati a cercarne le cause, delle quali noi abbiamo indicata una parte nella nota al § 239. Alcuni dicono addirittura il suicidio un atto di follia, ritenendolo contrario ad un istinto naturale, comune all'uomo ed al bruto, cioè all'istinto della vita e della propria conservazione. Ma sono due pregiudizi la conseguenza ed il principio da cui la si trae.

Nè l'uomo nè il bruto hanno codesto preteso naturale istinto alla propria conservazione. Il bruto non ha che tendenza al piacere, avversione al dolore, e fuggendo questo, cercando quello, riesce nelle condizioni favorevoli a conservarsi; ma non si propone ciò per suo fine, non avendone idea alcuna; nè fugge la morte, che pur non conosce (v. la *Psicologia morale*, §§ 191 e 192). Per la stessa ragione non può l'uomo, primachè si sia svolta in lui l'idea della morte e della vita, avere a questa una determinata tendenza, la quale non sarà mai dunque in lui propriamente istintiva ed originaria, ma potrà nascere solo dopo un qualche svolgimento intellettuale ed una certa esperienza. Allorquando sarà giunto a conoscere che si nasce e si muore, e d'altra parte si sentirà legato alla vita pei molteplici rapporti che ha cogli oggetti esterni e specialmente co' suoi simili, per i piaceri, le abitudini, le sue aspirazioni, i suoi amori, ed anche i suoi odii, sorgerà in lui un'avversione fortissima ad abbandonare tutto ciò, a troncare per sempre questi legami. In questo, e non in altro, sta il preteso istinto della vita. Ma se, per una ragione qualsiasi, questa ci è divenuta tormentosa, se i dolori che vi soffriamo superano i piaceri, allora può cessare verso di essa l'amore e sorgere invece l'avversione, e quindi la tendenza al suicidio. Che se talvolta questo è davvero l'effetto di una mania, il fatto stesso ci prova però che molti si danno la morte con piena coscienza e padronanza di sè stessi. Il suicidio può dunque essere volontario, ed in tal caso la morale disinteressata lo condanna; perchè, secondo questa, la vita non ci è data per la nostra egoistica felicità, ma per l'adempimento di un dovere, per conseguire un fine.

2) Qual'è la ragione principale che tien viva l'usanza del

Digitized by Google

duello e ci spinge ad esso? Un uomo ha ricevuto un'offesa nell'onore; crede che tale offesa produca in questo una macchia, della quale non possa lavarsi se non provando, col mettere a pericolo volontario la sua vita, di tenere in maggior pregio l'onore che la vita, e di non meritar quindi l'offesa ricevuta.

Ma anzitutto ciò non toglie l'assurdità e l'immoralità del duello e la frequente ingiustizia del suo esito, giacchè bene spesso vi rimane ucciso o ferito chi a torto venne offeso.

Ma non sono meno erronee quelle massime, colle quali lo si vorrebbe giustificare. Già gli antichi insegnavano esser disonorevole l'offendere, non il ricevere un'ingiusta offesa; ed è strano che chi l'ha patita debba, secondo il codice del duello, mettersi a pericolo di riceverne una nuova e forse peggiore, e chi l'ha fatta, di recarne un'altra. Ma, secondo quel codice, a duello finito ogni offesa deve tenersi come sanata, e la società riceve infatti come purgati e liberi d'ogni macchia offeso ed offensore.

Non neghiamo i vantaggi che in alcuni casi particolari possono derivare da ciò; ma il più delle volte il danno è ben maggiore, e gli scritti, le leggi e l'opinione degli uomini savii dovrebbero unirsi nel modo più conveniente per isfatare e distruggere quest'usanza irragionevole.

§ 253. I doveri di perfezionamento riguardano il corpo e lo spirito; ma, come il nostro fine supremo è quello di perfezionare in noi la personalità, e questa consta essenzialmente di facoltà spirituali, così i doveri del nostro perfezionamento fisico vanno, come gli stessi doveri di conservazione, riguardati come mezzi al perfezionamento spirituale.

Il perfezionamento fisico, inteso nel suo più largo senso, abbraccia non solamente il perfezionamento delle nostre facoltà corporee, ma ancora il miglioramento delle nostre condizioni esteriori, dei rapporti nostri colle cose e colle persone.

La vita anche morale dell'uomo si svolge con molteplici rapporti verso il mondo esterno; dei quali

Digitized by Google

lo strumento, cioè il nostro corpo, sarà tanto più atto all'ufficio suo, quanto più è sano, agile, robusto. In tali condizioni noi possiamo assai meglio attendere al nostro perfezionamento spirituale ed ai nostri doveri sociali. Già gli antichi dicevano: *mens sana in corpore sano.* Il corpo potrebbe invece essere in tale stato da rendere affatto sterili anche le migliori intenzioni. A ragione dunque la morale ci fa un dovere di tutti quegli atti e quelle abitudini, colle quali lo si rende e lo si mantiene sano e robusto. Qui l'igiene si fa compagna della morale ed i suoi precetti ricevono da questa un valore ed una forza obbligativa.

Nè vanno pur trascurate le nostre relazioni colle cose esteriori.

La morale non ci fa certamente un dovere di arricchirci per godere dei piaceri materiali che la ricchezza può procurarci; però ci fa, entro certi limiti, un dovere di migliorare la nostra condizione economica per motivi essenzialmente morali: cioè 1.° perchè colla ricchezza noi possiamo poi procurarci un perfezionamento spirituale che senza di essa, nelle condizioni attuali della società, ci sarebbe assai difficile e talora anche impossibile; 2.° perchè con essa noi possiamo essere tanto più utili e benefici ai nostri simili e specialmente ai nostri cari, procurandoci così una delle più nobili soddisfazioni, quella di accrescere col nostro lavoro il benessere altrui; e 3.° perchè il lavoro, che è il mezzo più sicuro e più nobile per acquistare la ricchezza, ha già per sè, indipendentemente da questa, conseguenze morali ottime per l'uomo. È infatti un adagio trito, ma sempre vero, che l'ozio è il padre dei vizi. Nel lavoro l'uomo si salva dalle tentazioni della noia, rintuzza molti impulsi fisici al

Digitized by Google

vizio, ed acquista una dignità, una nobile coscienza di sè, che difficilmente si ha senza di esso; perchè soltanto nel lavoro l'uomo sente d'essere e di valere qualche cosa. Perciò noi potremo dire giustamente che esso è la salute dello spirito.

Comprendiamo pure largamente nel perfezionamento fisico la cura del nostro buon nome e della stima di cui godiamo presso i nostri simili. Si deve certo, come già faceva quell'Antico, voler piuttosto esser buono che parerlo. Ma conviene evitare l'altro estremo di un disprezzo assoluto dell'opinione che altri ha di noi; potendo il cattivo nome, la disistima, l'odio dei nostri simili essere ostacoli gravissimi a molti uffici ed a molti doveri. Certo l'uomo onesto non deve curarsi della mala opinione e dell'odio dei tristi, nè della disistima in cui cadrà talora col combattere certi pregiudizi ed interessi; ma la stima degli uomini onesti e savi, il buon nome che godiamo presso di loro, deve essere tenuto come un patrimonio più prezioso delle ricchezze, e non deve esser menomato con atti in sè disonesti, e neppur con quelli che n'abbiano l'apparenza.

È facile vedere come tutti questi precetti vadano intesi con una certa discrezione, dovendosi tutti subordinare ad altri superiori. Ma importantissimo è quello che ci impone il lavoro. Altri potrà aspirare ad uno stato primitivo della società, in cui sian pochi i bisogni, minori quindi i vizi, e non così necessario ed urgente il lavoro, quale viene richiesto dalla moderna civiltà. Ma nelle condizioni ormai stabilite di questa non può una nazione divenir grande, neanche moralmente, senza una certa potenza di mezzi materiali, una certa prosperità economica. Ciò non va dimenticato da noi Italiani.

§ 254. Il perfezionamento spirituale, che è il vero

Digitized by Google

fine di tutti i doveri verso noi stessi, riguarda l'intelligenza, il sentimento e la volontà. Questo perfezionamento ha due aspetti: l'uno formale o quantitativo, l'altro materiale.

Il formale consiste nel compiuto svolgimento delle facoltà, cioè nel dar loro la massima forza ed attitudine per abbracciare i loro oggetti, qualunque poi siano questi; e quindi nel rendere l'intelligenza capace di comprendere molte cose insieme, di ricordarle, di esaminarle con diligenza e con profondità; nel rendere il sentimento intenso e delicato, energica e tenace la volontà. Ma questa potenza è però applicabile al bene come al male; il perfezionamento formale non basta dunque, ma va accordato col perfezionamento materiale; cioè quel massimo svolgimento di forza deve esser diretto al conseguimento ed all'attuazione del massimo bene. Quindi l'intelligenza dovrà fortificarsi, ma per cercare la verità, svolgere la scienza e acquistare quelle cognizioni che sono necessarie all'adempimento dei nostri doveri sociali. E così dovremo rendere intensi e delicati i sentimenti disinteressati, cioè quelli rivolti a Dio, alla verità, al bello, alla felicità dei nostri simili. Infine la nostra volontà non dovrà essere energica e tenace nei propositi malvagi, ma nei buoni, ed in questi soltanto esercitare la sua attività e la sua forza.

Molte cose potrebbero dirsi su questo perfezionamento spirituale, delle quali però buona parte furono esposte più addietro, specialmente là dove si tratta dei sentimenti spirituali; altre ne vogliamo aggiungere qui brevemente tra le più importanti.

1) Il perfezionamento materiale dell'intelligenza, come appare dal testo, va distinto in due parti: perfezionamento strumentale e perfezionamento finale.

Digitized by Google

L'intelligenza è strumento necessario di moralità, poichè soltanto con essa possiamo conoscere lo stesso ordine morale, i precetti o doveri particolari e le condizioni materiali per la loro esecuzione, come pure acquistare le cognizioni scientifiche necessarie in certi uffici, nei quali se a pochi sarà dato essere inventori, ognuno però deve tener dietro ai progressi dell'arte propria, per valersene.

Ma, indipendentemente da ogni conseguenza e da ogni vantaggio anche morale, l'acquisto della verità e del sapere ha valore per sè, come s'è già detto discorrendosi dei sentimenti intellettuali disinteressati, perchè esso per sè solo è un elemento integrale del nostro fine supremo. Perciò tutti coloro che lo possono, quelli specialmente che esercitano professioni liberali, dovrebbero coltivare qualche studio per un fine ideale, cioè per puro amore del sapere. Non v'ha cosa che sia più degna dell'uomo e più utile alla grandezza di un paese, perchè ci allontana dalla volgarità, impedisce che la professione diventi un mestiere, un meccanismo; ed è il più grande, anzi l'unico vero e diretto impulso all'avanzamento delle scienze. Perciò una nazione, in cui questo spirito scientifico sia più che nelle altre diffuso, le supererà in sapere e quindi in civiltà e potenza.

Ma vi sono poi certi studi che più d'ogni altro soddisfano a questa tendenza del sapere per sè, e che debbono in un paese costituire il fondo comune della coltura più elevata, voglio dire la filosofia, la letteratura e la storia.

La filosofia è il prodotto naturale e necessario dell'amore ideale del sapere, dell'amore del sapere per sè, il quale per natura sua ci spinge a cercare il sapere massimo, e quindi a cercare i principi supremi di tutte le cognizioni e a raccoglierle in una sintesi superiore. E come ciò non si può fare senza uno studio dell'uomo, così la filosofia è ad un tempo la disciplina più universale e la più umana nell'oggetto suo (V. *Intr. gen.*).

La letteratura ci mette in intima relazione colla vita del nostro popolo e con quella dell'Umanità, coll'età nostra e colle passate. Da ciò la grande influenza ed importanza di essa, che fu in ogni tempo il legame più potente dei popoli, un elemento inseparabile da ogni civiltà.

Si disse già da un grande scrittore antico, che la storia

Digitized by Google

è la maestra della vitá; non è tale nel senso, che essa in ogni contingenza della vita pubblica o privata ci segni direttamente la strada da seguirsi; ma lo è nel senso, che lo studio del passato ci spiega il presente, e quindi ci fa in parte conoscere gli uomini e i tempi in cui viviamo, e ci dà gli elementi più importanti per trarne le regole della nostra vita pubblica e privata.

A questi tre studi con ragione si aggiunse poi nelle scuole secondarie dei paesi colti quello della matematica e delle scienze naturali, perchè la prima ci dà l'abito di un ragionamento metodico e rigoroso, e le altre svegliano in noi lo spirito dell'osservazione esterna, ci fanno conoscere e ci spiegano la natura esteriore che ci circonda.

2) Il perfezionamento materiale del sentimento si ha collo svolgere e col rinforzare i sentimenti disinteressati. S'è detto che in ultimo il fine supremo della vita consiste in questi, potendosi facilmente scorgere, come il perfezionamento compiuto del sentimento abbia per suo uso necessario effetto, o meglio includa, il compiuto perfezionamento morale.

Infatti il sentimento è la molla di tutto il nostro operare. Quand'altri sarà animato da sentimenti puri e nobili, pure e nobili saranno anche le sue azioni. Chi ama la virtù sovra ogni altra cosa, sacrificherà ad essa anche la sua vita; chi ama la verità, cercherà di accrescerne la cognizione, la diffonderà e propugnerà fra gli uomini; quand'uno adorerà ed amerà Dio come autore della legge morale, lo amerà santamente, avrà una religione santa e sarà mosso a confermarla con opere sante. Nel perfezionamento materiale del sentimento entra come parte principalissima il culto del bello, essendo questo un elemento integrante dello stesso fine supremo. L'uomo può con opera propria attuare il bello nell'arte. Da ciò l'importanza e il valore morale di questa.

Ma perchè l'arte giunga a soddisfare così all'ufficio suo, deve accordarsi cogli altri elementi del fine supremo. Non basta che un'opera artistica sia rivolta ad un fine morale perchè essa sia bella, ma se è bella e contraddice agli altri fini morali, allora v'ha un contrasto, un'anomalia che toglie a quella parziale bellezza ogni valore morale. L'arte ha leggi proprie ed intrinseche, indipendenti sino ad un certo punto

Digitized by Google

dalla morale; ma non potrà essere compiutamente bello se non ciò che è anche buono.

Per ultimo, come il sentimento buono è impulso al bene operare, così il fine supremo degli uomini si concreta in una certa condizione del sentimento stesso, cioè in un efficace e perfetto *amore* del bene congiunto colla beatitudine prodotta da questo amore.

3) La volontà libera è strumento diretto e condizione essenziale dell'operare morale, quella per cui i sentimenti migliori si traducono in azioni buone. Convien dunque rendere questo strumento, quanto più si può, atto a' suoi uffici. È natura propria della volontà (§ 204) l'operare secondo un fine, frenando il corso meccanico dei nostri desideri e dei nostri istinti. Ma questo corso ha una forza che la volontà deve vincere e superare. — Sarà dunque necessario anzitutto avvezzarci a regolare le nostre azioni secondo un fine, non abbandonandoci alla corrente dei nostri desideri; dobbiam sin da giovani nel nostro operare renderci chiaro in mente quel che vogliamo, e quello attuare con energia, con costanza, senza contraddizioni ed oscillazioni. In ciò consiste il carattere, e questo dobbiam sovratutto educare noi Italiani, in cui gli affetti prevalgono facilmente ai propositi del volere. Ma questo perfezionamento formale deve congiungersi col materiale, benchè, come già s'è detto, quando quello è compiuto, include necessariamente anche questo. L'uomo che sa vincere tutte le sue passioni si determina necessariamente sempre nel suo operare per il bene, cioè per quel fine che la nostra ragione ci fa riconoscere come il vero fine della nostra natura. Talvolta però noi vediamo una grande energia di volere messa a servigio d'una passione e dominare i desideri e le tendenze opposte. In ciò non v'ha perfezionamento morale, ma una forza maggiore rivolta al male.

Digitized by Google

CAPO QUARTO

Dei doveri verso gli altri.

ARTICOLO PRIMO

DELLA SOCIETÀ UMANA IN GENERALE.

§ 255. Gli uomini, avendo un fine supremo comune obbligatorio e quindi un medesimo valore, e per fatto stesso della natura trovandosi in rapporti materiali gli uni cogli altri, costituiscono necessariamente fra loro una *società*, cioè *un'unione di esseri intelligenti e liberi essenzialmente uguali fra loro, e regolati nei rapporti della loro attività da leggi e norme comuni.*

Si fece un gran discutere nel secolo passato, se la società umana sia naturale o no. Lasciando per ora in disparte i varii modi con cui la questione fu posta e risoluta, noi dobbiamo anzitutto riconoscere, che la società umana ha tre diversi fondamenti, cioè: 1.° un fatto fisico; 2.° la stessa legge morale; 3.° lo svolgimento naturale delle cose.

L'uomo nasce da altri uomini, viene da essi nutrito e in mezzo a loro si sviluppa e si perfeziona. Per questi fatti stessi ogni uomo è in relazione materiale

Digitized by Google

coi suoi simili, può far loro del bene o del male, aiutarli o contrariarli nel conseguimento dei loro fini. Ora, s'è veduto che il fine supremo imposto dalla morale a ciascun uomo è un fine essenzialmente sociale, un fine che non può essere ottenuto se non da più uomini fra loro congiunti. La società è dunque moralmente necessaria; perchè è un mezzo indispensabile al nostro fine supremo e ad un tempo una parte integrale di esso. Infatti soltanto nella società l'uomo svolge l'intelligenza e le facoltà elevate che ne dipendono, cioè si fa vero uomo.

Ma la società va pur considerata come un prodotto necessario dello svolgimento umano; gli uomini, per fatto della natura, si trovano insieme, ma non costituiscono una vera società, per ciò occorrendo che in essi si svolga la natura umana, senza della quale non si fa sentire e non ha forza nei loro animi la stessa legge morale. Essi son tenuti insieme dapprima soltanto dai bisogni o dai vantaggi materiali; ma sorte, per fatto stesso di questa materiale unione, le facoltà più nobili, queste hanno un'infinita esplicazione; e con esse si svolge nell'uomo una natura, che è impossibile fuori di società e che dobbiamo riguardare come la più nobile e la più elevata. Così, osservava giustamente il Vico, *la Provvidenza trae gli uomini per mezzo dei loro stessi vantaggi e bisogni a celebrare nella società la loro vera natura* (1).

§ 256. Per il fine stesso, che la legge morale ci impone, noi dobbiamo associarci con tutti gli esseri intelligenti, coi quali possiamo trovarci in relazione. Esiste dunque virtualmente, non solo tra gli uomini,

(1) V. i miei *Studii* già citati sul Vico, p. 66 e segg.

Digitized by Google

ma fra tutti gli esseri intelligenti e liberi, una società morale.

Da ciò si trae un'importantissima conseguenza, che i rapporti degli uomini non sono mai senza legge, che indipendentemente da tutte le leggi positive esistono fra gli uomini naturalmente rapporti morali che essi debbono osservare. Anzi quei rapporti, nascendo direttamente dallo stesso fine supremo e comune degli uomini, vanno riguardati come rapporti fondamentali e inviolabili, dai quali si debbono derivare gli altri più particolari e determinati, come quelli che si stabiliscono fra le società più ristrette.

Queste considerazioni hanno somma importanza per la derivazione dei doveri e dei diritti reciproci degli uomini nelle loro diverse condizioni. Sui principii esposti si fonda tutto il diritto internazionale pubblico e privato. È naturale che gli uomini regolassero prima con leggi determinate i rapporti dei cittadini d'un medesimo Stato, che non quello dei cittadini di diversi Stati o degli Stati fra loro. Anzi s'è veduto come sovente questi si riguardassero come assolutamente nemici ed esclusi da un diritto comune. Ma lo svolgimento della moralità e l'idea di una società universale esistente fra tutti gli esseri intelligenti e liberi, dovevano far riconoscere certe leggi generali che hanno vigore indipendentemente da ogni autorità e legislazione positiva.

Tuttavia dovettero passare molti anni, primachè a questo concetto fosse riconosciuto il suo vero fondamento e fosse data la sua piena esplicazione. Anche dai popoli più antichi, come nel presente dai popoli barbari e selvaggi, è riconosciuto generalmente l'obbligo di rispettare gli ambasciatori, di osservare i patti tra loro stipulati, ecc. Ora, sebbene per solito tali obblighi abbiano il loro fondamento in un'idea e in una sanzione religiosa, richiedono però anche necessariamente la coscienza più o meno sviluppata di una comunanza morale e giuridica tra gli uomini. Questa coscienza si doveva rendere tanto più viva colla riflessione filosofica. Special-

Digitized by Google

mente gli Stoici, spinti anche dal loro panteismo naturalistico, vennero a riconoscere tutti gli uomini come partecipi dello stesso Dio e della stessa Ragione universale, come cittadini di un medesimo Stato, che è il mondo.

Ma questa dottrina della fratellanza universale venne sostenuta e predicata con molto maggiore efficacia dal Cristianesimo, che ad un tempo la sceverò dal Panteismo stoico. Il Cristianesimo, insegnando che ogni uomo è fatto ad immagine di Dio, fece conoscere in esso un valore assoluto ed infinito, indipendentemente da ogni istituzione civile e politica.

Ma, mentre la filosofia antica immedesimava la morale e la religione colla politica, e legava il diritto e quindi l'individuo allo Stato, il Cristianesimo subordinava la morale ed il diritto alla religione, perchè voleva derivare l'una e l'altro da questa.

Conveniva dunque riconoscere in ogni uomo e quindi in ogni Stato un diritto assoluto, indipendente non solo da ogni legislazione positiva umana, da ogni patto e ordinamento politico, ma ancora da ogni Chiesa e da ogni religione. Ora ciò venne fatto per la prima volta in modo chiaro ed esplicito, sebbene per alcuni rispetti molto imperfetto, da Ugone Grozio, il quale nel suo celebre libro *De Iure Belli et Pacis* insegnò come colle leggi stabilite dagli uomini, e formanti ciò che si dice il diritto positivo, coesista la legge ossia il diritto naturale, e che questo ha la sua applicazione specialmente in quei rapporti, che più raramente sono regolati da leggi fisse e positive, cioè nei rapporti internazionali e in quelli che corrono privatamente tra i cittadini di diversi Stati (1). Sarà facile ora lo scorgere il difetto fondamentale di questa dottrina che riguarda il diritto naturale, non come origine e fondamento del positivo, ma come parallelo a questo e ad esso contrapposto al pari del diritto internazionale, che la medesima dottrina quasi confonde col diritto naturale.

Ciò non toglie però il merito singolare di Grozio, la cui dottrina, benchè risentisse dell'influenza del tempo, produsse molti e benefici frutti. Allora nell'Europa le discordie religiose avevano rotto il legame e quasi il diritto comune degli

(1) V. i miei *Studii* già citati sul Vico, p. 66 e segg.

Digitized by Google

Stati, che prima si fondava sull'identità della religione. Proclamando un diritto naturale indipendente da ogni autorità, anche religiosa, egli stabiliva un nuovo diritto comune in Europa. Ed è scusabile la sua confusione del diritto naturale coll'internazionale, poichè questo, mancando di determinazioni positive, doveva regolarsi affatto con quello.

§ 257. La società, che virtualmente esiste fra tutti gli uomini come tali, indipendentemente dai loro rapporti particolari, può dirsi *società universale naturale.*

Chiameremo quindi anche *universali* i doveri che da essa derivano, mentre *particolari* potranno chiamarsi quelli che sorgono dalle società diverse e particolari. Però di queste ve ne sono alcun che si stabiliscono per fatto stesso degli uomini e per atto della loro libera volontà, sono insomma accidentali ed arbitrarie; mentre ve ne sono altre le quali sono naturali e necessarie, ed anzi in esse e per mezzo di esse si attua, in parte almeno, la società stessa universale degli uomini. Tali sono principalmente la Famiglia e lo Stato.

Ma tanto i doveri che noi abbiamo verso gli uomini in genere, quanto quelli che abbiamo verso alcune delle società particolari, si distinguono ancora in doveri *positivi* e doveri *negativi.* Questa distinzione, che corrisponde a quella fatta dei doveri verso noi stessi in doveri di conservazione e di perfezionamento, è importantissima e ne dobbiamo trattare, subordinandovi quella già accennata dei doveri universali e dei doveri particolari.

S'è già veduto come ciascun uomo debba cercare la massima perfezione e felicità de' suoi simili; ma a maggior ragione egli non dovrà con un fatto proprio menomare l'una o l'altra, o porvi ostacolo. Ora dal

Digitized by Google

primo precetto vengono i doveri positivi, dal secondo i negativi.

I doveri positivi consistono dunque principalmente nel fare il bene, i negativi nel non fare il male; i primi ci comandano, secondo la forma evangelica, di *fare agli altri ciò che vogliamo*, o meglio *ciò che dovremmo voler fatto a noi stessi*, i secondi di *non fare agli altri ciò che non vorremmo venisse fatto a noi stessi*. I doveri positivi si dicono anche *di carità* o *di beneficenza*, i negativi *di giustizia*.

§ 258. I primi derivano necessariamente dallo stesso fine supremo della vita, del quale costituiscono una parte essenziale. Questi doveri hanno un duplice oggetto, la felicità degli altri ed il loro perfezionamento; e noi nel capo terzo della Morale generale abbiamo già sufficientemente mostrato come essi si congiungano insieme e come si graduino. Abbiamo veduto, come la felicità nostra non possa essere oggetto di dovere, ma lo possa essere e lo sia quella degli altri; e come tale felicità debba congiungersi e ottenersi principalmente col loro perfezionamento. In che poi questo consista, si ricava facilmente da quanto abbiam detto parlando del perfezionamento di noi stessi.

Non soddisfa dunque rettamente ai doveri positivi verso gli altri chi si studia solo di render la vita dei suoi cari lieta o gioconda, non curandosi di renderli buoni, onesti e capaci. Una certa carità molle e troppo indulgente è contraria alla morale, quanto la durezza di cuore e l'insensibilità. Pur cercando di alleviare i mali dei nostri simili, non dobbiamo dimenticare mai che la vita è data a tutti per l'adempimento di un dovere, sia pur asprissimo; nè questo si deve mai menomare per renderlo meno penoso.

§ 250. Se il compimento dei doveri positivi è il

Digitized by Google

fine della società, quello dei doveri negativi ne è la condizione materiale necessaria. E per vero, se gli uomini invece di amarsi si nocessero di continuo l'un l'altro, verrebbero naturalmente a quella guerra d'ognuno contro tutti, che qualche filosofo suppone originaria fra gli uomini; e la società andrebbe in sfacelo.

I doveri negativi non consistono però sempre, come parrebbe, in un non fare, potendosi anche menomare il bene altrui coll'astenersi da una data azione, per esempio non restituendo un oggetto avuto a prestito; nel qual caso il dovere negativo consiste appunto in un'azione positiva, cioè nella restituzione; ma i doveri negativi sono sempre tali nel senso che mirano, non ad accrescere il bene altrui, ma soltanto a *non scemarlo*.

Così intesi, i doveri negativi si distinguono dai positivi per due principali rispetti.

1.° I doveri positivi possono essere esterni e interni, i negativi sono sempre necessariamente esterni. Infatti io non posso far danno ad altri se non con una azione che in qualche modo lo tocchi e quindi si manifesti. — I doveri positivi possono anche essere puramente interni, perchè la legge morale non vuole solo che facciamo agli altri materialmente del bene, ma che li amiamo e ci leghiamo a loro con quella perfetta unione spirituale che è parte essenziale dello stesso fine supremo.

2.° Tanto i doveri positivi quanto i negativi ci sono comandati dalla legge morale e sotto questo rispetto sarebbero tutti morali; ma gli altri uomini non possono esigere da noi l'adempimento dei doveri positivi, se non appunto *moralmente*, cioè colla sola forza

Digitized by Google

della legge morale, mentre possono esigere l'adempimento dei doveri negativi anche colla legge *giuridica*, cioè colla forza materiale. *Tale facoltà, concessa agli uomini dalla stessa legge morale, di costringersi reciprocamente all'osservanza dei doveri negativi che gli uni hanno verso gli altri, dicesi* DIRITTO.

Il Diritto, costituendo il fondamento e l'organismo materiale dell'umana società, vi ha importanza grandissima e numerose applicazioni. Della sua natura generale tratta la *Filosofia del Diritto*, delle sue applicazioni speciali trattano le *Scienze giuridiche*. Non è quindi materia che ci appartenga; ma, siccome essa deriva dalla Morale e con questa strettamente e per molti rapporti si connette, così sarà bene darne alcuni brevi cenni.

ARTICOLO II.

DEL DIRITTO.

§ 260. Gli uomini, essendo in relazione fisica tra loro e col mondo esteriore in genere, possono per diversi modi recarsi danno o vantaggio; prima direttamente nei beni materiali, poi indirettamente nei beni e nella vita anche più intima dello spirito.

Ma se un uomo materialmente può offendere, altri potrà anche materialmente impedire l'offesa, ed anzi questa forza estrinseca e coercitiva è il solo mezzo sicuro per ottenere l'intento, di rado bastando il precetto morale.

Ma è lecito o doveroso usare tale forza?

Che sia lecito non v'ha dubbio. Gli uomini sono tutti essenzialmente uguali fra loro; nessuno può ar-

Digitized by Google

rogarsi la facoltà di prendere e trattare un suo simile come un semplice mezzo e strumento ai suoi fini, avendo ogni uomo l'un verso l'altro un valore assoluto, cioè un valore di fine; dal che deriva la *dignità personale*, propria di tutti gli uomini.

Ognuno di questi ha due fini assoluti, la felicità ed il dovere: ci è lecito cercare la prima, ci è obbligatorio il secondo; ma sì per l'una come per l'altro essendo indispensabili alcuni mezzi materiali e l'esercizio esterno delle nostre facoltà, ci saranno pur questi leciti od obbligatorii secondo il fine a cui si rivolgono; ed in ogni modo la legge morale ci deve concedere la facoltà di respingere anche colla forza materiale ogni ostacolo ed ogni impedimento al possesso ed all'uso di quei mezzi. Ora in quella facoltà necessariamente uguale in ogni uomo, e quindi reciprocamente limitata, sta propriamente il diritto, che noi potremo dunque definire per *quella facoltà morale che ogni uomo ha di sostenere colla forza l'integrità dei proprii beni e il libero esercizio delle sue potenze, entro i limiti della medesima facoltà esistente in tutti gli altri uomini.*

Ma se ogni uomo può esser costretto ad osservare il diritto altrui, nessuno ha il dovere giuridico di esigere dagli altri l'osservanza del diritto proprio, ma ne ha soltanto il dovere morale, quando tale osservanza gli sia necessaria per l'adempimento dei propri doveri.

§ 261. Il Diritto va dunque riguardato come un principio d'obbligazione dipendente dalla legge morale. Ma non ostante gli stretti rapporti che congiungono l'uno coll'altro il precetto morale ed il precetto giuridico, vi sono tra di essi profonde differenze, di cui queste sono le principali:

Digitized by Google

1.° Rispetto all'oggetto. Il precetto giuridico non riguarda che azioni estrinseche e materiali, e tra queste soltanto le azioni che possono nuocere agli altri uomini; il precetto morale invece c'impone tutte le azioni siano esterne o interne, colle quali possiamo accostarci al nostro fine supremo.

2.° Rispetto al loro fine. Il precetto morale vuole l'attuazione del fine supremo; e come questo si ottiene non tanto con azioni esteriori, quanto con azioni interne proprie della nostra volontà, quel precetto non richiede solo dall'uomo che faccia il bene, ma anche che lo voglia fare e se lo proponga come fine per sè stesso, rendendo con tutto il suo essere pieno omaggio alla legge morale. Il precetto giuridico non si propone se non il rispetto materiale dei beni altrui, la pacifica altra convivenza dei cittadini, e l'*inoffensività* dell'uno verso l'altro. Quindi per quelle medesime azioni estrinseche, ch'esso ha per oggetto, non richiede nulla dal nostro spirito. Ad esso soddisfa intieramente la materialità dell'atto; mentre la legge morale anche nel comandare questa materiale soddisfazione dei diritti altrui, richiede insieme la libera sottomissione della libertà e del sentimento.

3.° Rispetto all'impulso od al motivo ch'essi dànno al nostro animo per agire. Il precetto morale c'impone l'azione per sè medesima, perchè essa ha un valore assoluto, ogni azione virtuosa facendo per sè stessa parte del nostro fine supremo; ma siccome è perfettamente in nostro arbitrio il volere o no questo fine supremo, così il precetto morale non ci *costringe*. Il diritto invece non lascia in nostro arbitrio di compiere o no un'azione; ma chi lo possiede può anche materialmente costringerci a compierla o a non compierla.

Digitized by Google

4.° Rispetto alla sanzione. L'adempiere o no il precetto morale ha o può avere nell'animo dell'agente e nel giudizio, che gli altri fanno di lui una sanzione naturale, potrà avere una sanzione soprannaturale per opera divina, ma per regola non ha dagli uomini una sanzione legislativa e materiale; la trasgressione del precetto giuridico è invece essenzialmente soggetta a questa. Verso un uomo che ha lesi i nostri diritti, noi acquistiamo il diritto di chiedergli un adeguato compenso e di costringerlo con mezzi materiali a concederlo.

§ 262. I diritti degli uomini hanno il loro fondamento remoto nella legge morale, il prossimo nella stessa persona umana, che, come benissimo dice il Rosmini, è il diritto stesso sussistente; perchè essa contiene già in sè, senza alcun fatto particolare, quei diritti primitivi e fondamentali dai quali derivano poi tutti gli altri. Ma di questi ve n'ha ancora due specie: alcuni sono determinati da fatti e condizioni costanti ed universali in ogni uomo, dipendenti insomma dalla natura comune di questi; altri invece si producono per fatti e condizioni accidentali e particolari, in cui l'uno o l'altro uomo può trovarsi.

È facile vedere, come delle tre specie così distinte la prima e la seconda si debbano accordare in alcune importanti proprietà. La prima contiene i diritti che ineriscono alla persona stessa umana come tale, nè esprimono, direi la natura giuridica: essi sono quindi innati nel senso che li ha in sè ogni persona, appena entri in relazione con altre persone. Ma la medesima proprietà va riconosciuta nei diritti della seconda specie come dipendenti da condizioni costantemente congiunte coll'umana personalità, che ce ne dànno anzi le prime

Digitized by Google

ed essenziali determinazioni. Tutti questi diritti vennero proclamati nel secolo passato come i *diritti dell'uomo*, perchè universali e propri d'ogni uomo. Come tali essi sono pure *inalienabili*, perchè niun uomo può toglierceli, nè a noi è lecito spogliarcene, come non ci è lecito spogliarci della nostra natura morale.

§ 263. I diritti primitivi fondamentali, come dalla stessa definizione data del diritto risulta, sono due, ma strettamente connessi l'uno coll'altro in modo da esprimere una cosa sostanzialmente unica: essi sono il diritto di *proprietà* e quello di *libertà*; il primo consiste nel diritto di conservare e mantenere ciò che ci è proprio: le nostre facoltà, i nostri beni, i mezzi di operare; il secondo sta nel diritto di esercitare, senza impedimento altrui, le nostre facoltà per l'acquisto dei nostri fini naturali.

Si vede facilmente come questi diritti non possano stare l'uno senza l'altro; poichè il diritto di proprietà, il quale ci assicura i mezzi e le potenze naturali colle quali operiamo liberamente e ci guarentisce i risultati e gli acquisti di quest'operato, nulla varrebbe se non potessimo usare liberamente di quelle potenze naturalmente e degli acquisti fatti.

Da questi diritti fondamentali, e principalmente da quello della libertà, derivano tutti gli altri diritti naturali, e quindi anche i diritti *acquisiti*, cioè i diritti che noi acquistiamo colla nostra libera attività e che variano secondo le varie e particolari condizioni della nostra vita. Perciò questi diritti, a differenza dei naturali, si possono perdere ed alienare, cioè trasmettere da un uomo all'altro, essendo accidentali e mutabili le condizioni a cui essi si legano.

§ 264. I fini, per i quali l'uomo ha il diritto di

Digitized by Google

operare liberamente, si riducono in ultimo a due, cioè alla felicità e alla virtù; avremo dunque due diritti principali corrispondenti all'uno e all'altro: *diritto al benessere*, a tuttociò che in qualche modo può renderci la vita più sicura, più tranquilla, più lieta; *diritto al nostro perfezionamento*, cioè a tuttociò che può svolgere le nostre facoltà e condurci al nostro fine supremo.

Questi due diritti sono, per loro natura essenziale, interni, riguardando essi due fini che si attuano necessariamente nello spirito. Tuttavia i mezzi per conseguirli possono essere interni od esterni. Gli interni non formano per sè soli materia di diritto, non potendo niuno impedircene l'uso. Però noi chiameremo *interni* quei diritti, che tendono direttamente a guarentirci le condizioni interne della nostra felicità e del nostro perfezionamento; *esterni* quelli riguardanti direttamente oggetti e condizioni esteriori, che però servono in ultimo al nostro benessere od al nostro perfezionamento. Tra i primi, possiam collocare principalmente la libertà di pensiero e quella dell'istruzione, la libertà di coscienza, il diritto alla propria quiete, ecc. Numerosi sono i secondi, ma ne dobbiamo distinguere tre principali: diritto alla vita e all'integrità delle forze fisiche, diritto alla proprietà esterna, diritto d'associazione e diritti sociali in genere.

1) Spetta alla Filosofia del Diritto il còmpito di trattare di tutte queste differenti specie di diritti naturali. Tuttavia si deve fare per questi un'avvertenza importante. Quando si riconosce un diritto come naturale non si deve credere che, esso abbia in ogni uomo, in ogni popolo, in ogni tempo la sua piena attuazione. La filosofia ritiene come naturale quel diritto che deriva dall'idea stessa dell'uomo considerato nel suo pieno e compiuto svolgimento. Pur troppo la storia è in molti casi ben diversa da tale idea; ma è appunto ufficio

Digitized by Google

della filosofia il promuoverne l'attuazione collo schiarirla e determinarla.

I diritti naturali che ebbero uno svolgimento più lento e più difficile sono gli interni ed i sociali, benchè anche gli altri siano pur stati soggetti a molte vicende e modificazioni.

Il riconoscimento della libertà di pensiero e quello della libertà di coscienza sono due meriti principali della moderna civiltà; il primo fa parte d'un diritto più generale, che potrebbe dirsi del *perfezionamento intellettuale*, il secondo fa parte del *perfezionamento morale*, intendendosi questo in senso stretto.

Noi abbiamo il dovere di dare alla nostra intelligenza il suo massimo perfezionamento, il quale è condizione necessaria di moralità e ad un tempo causa di soddisfazione e di felicità. Noi abbiamo quindi il diritto che altri non ci sconvolga la mente con ragionamenti artificiosi ed in qualsiasi modo la travii o indebolisca, o ci tolga i mezzi e le condizioni necessarie al suo svolgimento, e quindi all'acquisto della scienza; per ultimo che non ci costringa a manifestazioni contrarie alla nostra coscienza, ed anzi che ci sia lasciata libertà di palesare le nostre convinzioni.

Il diritto al perfezionamento morale richiede, che anzitutto altri non ci guasti o affievolisca la volontà e i sentimenti morali sorgenti spontaneamente dal nostro spirito; poi che ci si lasci libertà di scegliere nella vita quegli uffici ai quali ci crediamo meglio adatti; di esercitare la nostra attività morale e le nostre virtù, e di prestare a Dio un culto conforme alla nostra coscienza. S'è detto che ai doveri di religione si adempie con atti essenzialmente interni, poichè gli esterni che non corrispondono a quelli sono privi d'ogni valore; il costringere dunque l'uomo a questi è cosa affatto irragionevole, offensiva a Dio, e contraria direttamente alla legge morale, che richiede in noi sempre una piena veracità, cioè una perfetta corrispondenza tra i nostri atti interni e gli esterni.

Altri potrebbe negare questi diritti naturali, dicendo che l'uomo s'inganna spesso intorno alla sua felicità ed al suo perfezionamenio morale, e che quindi deve esserci la facoltà di ammaestrarlo e correggerlo e, occorrendo, anche quella di costringerlo a seguire la via retta. Non neghiamo la prima

Digitized by Google

facoltà, ma respingiamo assolutamente la seconda; giacchè, come abbiamo già osservato, niuno può esser felice se non a modo suo, e non può esser moralmente buono chi opera secondo la coscienza altrui, sia pur questa ottima.

2) In tutti i popoli civili è riconosciuto ad ogni uomo il diritto alla vita ed all'integrità delle forze fisiche. La vita è il fondamento materiale della personalità, e quindi dello stesso diritto, e le nostre facoltà corporee sono strumenti necessarii ad ogni nostra attività esteriore, e quindi all'attuazione stessa ed all'acquisto dei diritti.

Molto più grave è la questione intorno al diritto di proprietà esterna. L'uomo ha certamente bisogno di oggetti esterni per vivere; di essi si serve pure per i suoi diletti, per la sua sicurezza, per il suo perfezionamento. Ha egli un diritto naturale ad essi?

Vi sono oggetti utili all'uomo, ma in cui l'uso dell'uno non impedisce e non iscema quello dell'altro; oggetti insomma che possono venir goduti da tutti gli uomini, senzachè niuno abbia però danno dall'uso che ne fanno gli altri. Tali sono l'aria e la luce. Ma ve ne sono molti altri che coll'uso si consumano, oppure che per natura loro non possono servire se non ad un individuo o ad un numero limitato d'individui. Possono tali oggetti divenire di uso esclusivo per uno o più individui? e a quali condizioni?

Che in genere si debbano ammettere di tali diritti esclusivi per gli oggetti esterni non v'ha dubbio. Senza di ciò non sarebbe neanco possibile la vita umana. Non si può avere comune il cibo come l'aria e la luce. Un certo diritto di proprietà agli oggetti esterni, cioè il *diritto di usarne e goderne con esclusione d'ogni altro*, si deve dunque necessariamente ammettere in ogni uomo; e con ciò è implicitamente riconosciuto lo svolgimento vario e grandissimo, che il diritto di proprietà ha avuto nella storia dei popoli. Delle diverse condizioni, in cui questi si possono trovare, non v'è dubbio essere quella dei popoli stabili e coltivatori la più propizia sia al loro benessere, sia al loro perfezionamento. Ora in tale condizione, oltre le altre proprietà, si deve pure ammettere quella del suolo, che assicura la stabilità e dà il più vivo impulso alla coltivazione ed al lavoro in genere. Coloro quindi che la vorrebbero distrutta, disconoscono la storia e lo

Digitized by Google

svolgimento di più secoli che l'Umanità ebbe presso alcuni popoli; e come poi tale svolgimento è affatto spontaneo e conforme ai bisogni più imperiosi e ad un tempo alle tendenze più elevate degli uomini, così questa distruzione non farebbe che ricondurre i popoli civili all'antica barbarie, per farli tornare, se sarà possibile, dopo un immenso lavoro e la ripetizione di mille dolorose vicende, là donde vennero improvvidamente allontanati. Colle quali osservazioni non intendiamo però di negare allo Stato il diritto di dare alla proprietà individuale, senza sopprimerla, quei limiti e quelle modificazioni che, secondo le varie condizioni dei tempi sono assolutamente richieste dall'interesse generale.

Dal diritto astratto e naturale di proprietà esterna deriva la maggior copia dei diritti acquisiti; e ad essa la più parte degli uomini consacra quasi interamente i suoi desiderii e la sua attività. Della proprietà esterna si distinguono due specie principali, la *stabile,* consistente nel suolo e negli edifizii, la *mobile* in oggetti preziosi che si possono trasportare.

Come si acquista l'una e l'altra? Le dispute fatte intorno a ciò sono infinite; noi dobbiamo naturalmente essere brevissimi. Molti vorrebbero fare unica primitiva sorgente della proprietà l'occupazione dell'oggetto, altri il lavoro. Ma questi due principii non si escludono necessariamente: benchè come primo titolo si abbia in genere a riguardare l'occupazione, poichè si lavora sopra un oggetto occupato.

In origine le cose esteriori sono virtualmente di tutti, in atto di nessuno; ma esse spettano in proprio a colui che primo le ha occupate, cioè ha manifestato con segni estrinseci l'intenzione di usarne per sè. Ma in che modo è possibile questa manifestazione, e quali ne saranno i limiti e la determinazione? La risposta a questo problema non può esser molto semplice, dipendendo essa dalla natura dell'oggetto, dalle condizioni e dal grado di cività dei diversi popoli. Non v'ha dubbio però, che sempre il lavoro è per il primitivo acquisto di un oggetto la dimostrazione più sicura e talvolta necessaria dell'occupazione stessa. Del resto il lavoro stesso, data l'occupazione, è poi sempre diretto produttore e generatore di un diritto di proprietà, poichè con esso noi produciamo un valore che fa parte di noi stessi, è come una dipendenza della nostra persona. — Il lavoro è poi titolo

Digitized by Google

assoluto e sufficiente per tutti quegli oggetti che, privi per sè d'ogni valore, lo ricevono tutto dalla mano dell'uomo.

Si può avere un certo diritto di proprietà anche verso altri uomini quando cioè questi si obbligano alla prestazione di certe opere o di servigi mediante un compenso (mercede, salari, stipendi: materia importante e ardua assai per l'Economia politica).

Riconosciuto nel primo occupante e nel lavoratore il diritto di proprietà verso un dato oggetto, convien pure riconoscere in lui il diritto di trasmettere ad altri il suo diritto, come in altri il diritto di acquistarlo. Di qui la materia amplissima delle trasmissioni di proprietà, dei contratti, delle donazioni, del diritto di eredità e successione.

3) Ma vi son diritti naturali che riguardano direttamente i rapporti degli uomini fra loro, gli stessi legami sociali. — Primo di questi è il diritto di associazione.

Come s'è detto, esiste virtualmente tra gli uomini una società universale e tra essi si formano poi necessariamente società particolari di cui si discorrerà in seguito; ma, oltre a queste società naturali e necessarie, gli uomini possono liberamente in forza di un diritto naturale, formare tra loro varie società pel conseguimento dei loro fini particolari.

Tra i diritti sociali naturali va pure annoverato il diritto dell'uguaglianza civile e della partecipazione al governo del proprio paese. Ma il primo, benchè sovente disconosciuto, ha un'applicazione più generale e sicura che non il secondo, il quale è soggetto a non poche condizioni e restrizioni e designa piuttosto uno stato giuridico a cui tutti gli uomini debbono gradatamente arrivare, anzichè una condizione che si debba trovare originariamente uguale in tutti.

4) In fatto questi diritti, benchè nel senso da noi indicato siano tutti naturali, si modificano secondo le diverse condizioni dei popoli e lo stato delle loro civiltà, e secondo i risultati della collisione e della lotta esistente fra i diritti stessi e tra questi e le varie esigenze della vita sociale.

La collisione dei diritti, o più generalmente delle diverse tendenze ed esigenze sociali, è uno degli impulsi più forti all'umana attività ed a quelle lotte, che costituiscono in gran parte la storia e la vita dei popoli. Considerando alcuni dei diritti naturali che abbiamo menzionati, sarà facile vedere

Digitized by Google

che, mentre la loro attuazione può avere vari gradi e ciascuno per sè ci spinge alla più grande possibile, altri diritti ed esigenze ad essa si oppongono e tendono ad impedirla. Il progresso giuridico, economico e politico dei popoli sta appunto nel trovare quella giusta condizione nella quale ogni diritto naturale ha la sua attuazione, senza intralciare quella di un altro, ottenendo così il maggior vantaggio, sia pel benessere, sia pel perfezionamento degli individui e dei popoli.

Così nelle stesse lotte, le quali possono sorgere fra i diritti interni, dovrem riconoscere che se ognuno è libero di cercare l'educazione e l'istruzione che crede migliore, di professare quel culto che è conforme alla sua coscienza, non è per questo vietato alla famiglia ed allo Stato, ed anzi sarà, fino ad un certo punto, dovere dell'una e dell'altro l'esercitare una certa influenza sull'individuo rispetto a quegli importanti oggetti. Più varie e complicate sono le collisioni e le conseguenti limitazioni che si hanno nei diritti alla proprietà esterna e nei diritti sociali; ma su ciò troppo lungo sarebbe il discorso.

Quando ad una parte di cittadini si tolgono i diritti sociali, essi sono ridotti a *servitù politica;* quando loro si tolgono i diritti naturali sono invece ridotti a *schiavitù.* Questa è il disconoscimento completo dell'umana persona, l'offesa più grande che ad essa possa recarsi; non occorrono quindi altre ragioni per mostrare quanto essa sia immorale e barbara, e come sia dovere d'ogni uomo e d'ogni popolo concorrere alla sua completa abolizione.

ARTICOLO III.

DELLE SOCIETÀ PARTICOLARI NATURALI: FAMIGLIA E STATO.

§ 255. Nella società universale i diritti esistono solo virtualmente; perchè essi si attuino ed acquistino un valore pratico, è necessario che gli uomini si raccol-

Digitized by Google

gano sotto un'autorità ed un potere superiore, che abbia la mente e la forza occorrente per regolare e guarentire i diritti di tutti; è necessario cioè che essi costituiscano fra di loro uno *Stato*, ossia una *società civile*. La costituzione di questa società ci è imposta come un dovere dalla legge morale, perchè senza di essa non sarebbe possibile la pacifica convivenza tra i cittadini e la sicurezza dei loro diritti, le quali sono le condizioni materiali necessarie per il benessere, lo sviluppo ed il perfezionamento delle facoltà superiori dell'uomo. Perciò molto giustamente Kant sostiene che, non appena due uomini si trovino in materiale relazione l'uno coll'altro, sono anche in obbligo di stabilire fra loro una società civile, cioè di regolare i loro diritti, affinchè sia assicurata la pacifica convivenza.

Ma v'ha tra gli uomini un'altra società fondata ad un tempo sulla loro natura fisiologica e spirituale, voglio dire la *società domestica* o la *famiglia*, che si lega stettamente e necessariamente sia colla società universale, sia colla società civile.

§ 266. La specie umana si propaga, come quella di tutti gli altri animali, per l'unione sessuale e quindi per l'unione dell'uomo colla donna. Ma perchè tale unione ed in genere i rapporti tra l'uomo e la donna e tra questi e i figli che da loro nascono, acquistino un valore morale e giuridico, si richiede assolutamente che essi vengano sottoposti ad una legge morale e giuridica. Ma qui sorge una grave questione. Quale delle due istituzioni, la società civile e la società domestica, ha dovuto costituirsi prima? ossia insomma quale forma prese od ebbe originariamente la società umana?

Le questioni intorno alle origini sono generalmente

Digitized by Google

avvolte nelle più grandi oscurità e dubbiezze; e questa poi più d'ogni altra; perchè non la si può risolvere senza aver prima risoluta o senza risolvere insieme anche quest'altra: Come è sorto l'uomo sulla terra; come è sorta dapprima l'intelligenza, la moralità, la civiltà?

Non è qui il caso di discutere la celebre dottrina di Darwin intorno alla derivazione dell'uomo; vogliamo solo stabilire due canoni assai importanti e che, sebbene apparentemente contrari l'uno all'altro, tuttavia si conciliano perfettamente insieme, anzi l'uno è necessaria correzione o compimento dell'altro. Nello spiegare l'evoluzione storica delle istituzioni umane e della civiltà in genere noi dobbiamo presupporre uno stato primitivo di civiltà minima, lasciando poi insoluta la questione intorno alla vera origine di tale civiltà. Il nostro Vico, pur non contraddicendo alla tradizione cristiana, ha accettata questa massima; poichè egli nella sua spiegazione storica presuppone che gli uomini, perduta la loro originaria perfezione, siano caduti in uno stato di estrema selvatichezza e brutalità, dal quale la Provvidenza li trasse a poco a poco, ma per vie affatto naturali; sicchè il Vico dice che, spinti dai loro bisogni, *rebus ipsis dictantibus*, gli uomini da quel loro stato bestiale giunsero a celebrare la loro *vera natura civile* (1).

L'altro canone che noi vogliamo stabilire è che, per quanto infima si supponga la primitiva condizione dell'uomo, ci riesce impossibile derivare le facoltà proprie di lui, quelle che costituiscono la sua vera natura, cioè l'intelligenza, la moralità e la religiosità, siano pure affatto rudimentali, dalle facoltà pure del bruto.

(1) V. il mio *Vico*: *Studii Critici*, ecc., pag. 102 e segg.

Digitized by Google

§ 267. Posto dunque che l'umanità comincia quando appare nel mondo un barlume d'intelligenza, di religiosità e di moralità, si possono escogitare intorno all'origine della famiglia, e indirettamente dello Stato, due ipotesi principali; di cui la prima farebbe lo Stato, sia pure in una forma embrionale, anteriore alla costituzione della famiglia, la seconda invece riguarderebbe questa come il nucleo primitivo, da cui sarebbe derivata la società civile. Secondo la prima ipotesi, più individui, supposti originariamente sciolti da ogni legame domestico e civile, si sarebbero dapprima sottoposti ad un ordinamento politico e civile, sia pure imperfettissimo. Costituito così uno Stato rudimentale, questo avrebbe istituite le nozze, resi in qualche modo stabili i connubi, regolati i rapporti tra l'uomo e la donna ed i figli nati da loro, e così fondata la famiglia nel vero senso della parola.

Secondo l'altra ipotesi invece, data una coppia primitiva di esseri intelligenti e fra loro congiunti con rapporti morali e giuridici, almeno rudimentali, si sarebbe costituita, conforme alla dottrina già espressa da Aristotele, la famiglia; da più famiglie si sarebbe formato il villaggio o la tribù; e per ultimo da più villaggi e tribù il popolo e lo Stato.

Nelle condizioni attuali della scienza noi non possiamo, per le ragioni già dette, risolvere con certezza quale delle due ipotesi sia la vera. Quel che si può affermare con certezza è, che fin dai primordi della civiltà gli uomini ci appaiono associati tra di loro con un certo ordinamento familiare e politico ad un tempo.

Gli effetti più importanti e più benefici che si dovevano ottenere, anche da una costituzione rudimentale della famiglia, erano una certezza più o meno

Digitized by Google

grande della prole, il suo allevamento e la sua educazione. Condizione essenziale di questa costituzione era una certa stabilità nell'unione dei coniugi. Ma questa unione si può fare in tre modi diversi, di un uomo con più donne (*poligamia*), di una donna con più uomini (*poliandria*), di un sol uomo con una sola donna (*monogamia*).

Non conosciamo la storia compiuta e sicura di queste varie forme nell'Umanità in genere e presso le varie razze e i varii popoli. Noi crediamo però col Westermarck che tutte tendono a risolversi nella forma monogamica, che è la più conforme alla natura umana, la più propizia al fine della famiglia, alla civiltà e alla morale pubblica e privata. Ed infatti noi vediamo fin dai tempi storici più antichi la monogamia essere quasi sempre adottata o almeno prevalente presso i popoli superiori in civiltà ed in potenza.

Fino a qualche anno fa era quasi generalmente ammesso tra i Sociologi che l'Umanità avesse cominciato con tribù od *orde* in cui vigeva la promiscuità dei rapporti sessuali. Di questa dottrina si fece specialmente sostenitore il Lubbok nella sua opera poderosa: *The origin of Civilisation*, ed in altri scritti; e fu poi seguito più o meno fedelmente da molti altri scrittori.

Secondo il Lubbock la tribù sarebbe anteriore alla famiglia: nelle tribù primitive ogni uomo era considerato come marito di tutte le donne della tribù stessa; combinandosi in tal modo la poligamia colla poliandria in un *matrimonio comune,* nel senso che gli uomini e le donne di una stessa comunità erano considerati come mariti e mogli tra loro.

Per sostenere questa teoria si addussero molti argomenti i quali si possono ridurre a due ordini. Il primo ordine consiste nelle notizie tratte dagli autori antichi, le quali accennano, più o meno esplicitamente e con maggiore o minore sicurezza, ad uno stato primitivo di promiscuità e nelle re-

Digitized by Google

lazioni dei viaggiatori sulle condizioni presenti di alcune tribù selvaggie, nelle quali vige tuttora o si pretende che viga la promiscuità. Con questi argomenti si vuol dimostrare che anche nei popoli antichi in cui si introdusse la monogamia, questa fu posteriore alla promiscuità, della quale ci darebbero ancora un esempio le indicate tribù selvaggie rimaste arretrate nella civiltà.

Il secondo ordine di argomenti si fonderebbe sopra certe usanze dei tempi andati o dei presenti che non si possono spiegare senza presupporre la promiscuità primitiva, della quale sarebbero reliquie o segni indubitabili.

Contro questa teoria, quasi universalmente accettata dai Sociologi che pretendono rappresentare la scienza moderna, sorse nel 1891 con una sua dottissima pubblicazione, intitolata: *The History of human marriage*, il prof. Westermarck, il quale, dopo aver diligentemente esaminati tutti gli argomenti indicati, conclude che quella teoria non è scientifica e non è conforme ai fatti, e ad essa ne contrappone un'altra affatto opposta, confortata da molti fatti raccolti con grande diligenza e da efficaci ragionamenti.

Il Westermarck dà alla parola matrimonio un significato molto largo, intendendo per esso qualunque unione tra maschio e femmina, la quale oltrepassi l'atto generativo e la nascita della prole.

In tal senso egli trova il *matrimonio* anche presso alcuna specie di animali, e quanto alla razza umana egli ritiene che in essa abbia sempre esistito, prendendovi nelle origini la forma monogamica. A suo avviso gli uomini vivevano originariamente solitari, cioè in famiglie isolate e monogamiche; ma il vincolo stesso che tiene uniti tutti i genitori tra loro e questi coi figli doveva iniziare tra gli uomini la società e quindi la civiltà; crede che la poligamia e la poliandria siano sorte nei popoli posteriormente e siano piuttosto effetto di una degenerazione e di una corruzione, ossia di una civiltà imperfetta o viziata, che non di una natura vergine e primativa.

L'uomo e la donna sono spinti alla monogamia dai loro stessi sentimenti naturali e specialmente dalla gelosia, che è uno dei sentimenti più vivaci e più universali della razza umana. Perciò, quand'anche in un popolo viga una forma

Digitized by Google

diversa dalla monogamia, pure gli uomini sono spinti naturalmente a questa. Il Westermarck quindi ritiene che, come la monogamia è stata la forma primitiva del matrimonio nella razza umana, così sarà pur quella che col progresso dei tempi e della civiltà finirà per prevalere presso tutti i popoli, prendendo però nello stesso tempo un ordinamento più stabile e un carattere più intimo e più spirituale di quel che potesse avere nei tempi primitivi.

§ 268. L'antico ordinamento della famiglia presso i popoli monogamici, e specialmente presso i Romani, era assai rigido. Lo Stato o la Tribù si considerava come costituita essenzialmente dalle varie famiglie, ognuno rappresentata dal marito e padre che della famiglia era capo ed aveva un potere illimitato sulla persona e sugli averi della moglie e dei figli. Ma a poco a poco col progredire della civiltà questa durezza della patria potestà si venne mitigando nei costumi e nelle leggi, come si venne mitigando la rigida osservanza di certe forme ed usi tradizionali in altri rispetti della vita familiare e civile.

Una tale mitigazione era principalmente effetto di due cause: 1.° dell'autorità sempre maggiore presa dallo Stato, dal potere politico, rispetto a tutte le istituzioni particolari e quindi anche rispetto alla famiglia; 2.° della più viva coscienza che gli individui venivano prendendo della loro dignità e del valore d'uomini, ossia del crescente sentimento umano.

Queste due cause avevano già profondamente modificato il mondo antico nel senso loro corrispondente, quando apparve il Cristianesimo, il quale, mentre veniva a scemare l'efficacia della prima causa, diede però un impulso ed un vigore assai più grande alla seconda. Infatti il Cristianesimo, pur rispettando le di-

Digitized by Google

suguaglianze sociali, proclamò tutti gli uomini uguali dinanzi a Dio, aventi lo stesso fine, obbligati, come fratelli, ad amarsi e beneficarsi tra di loro; e così toglieva valore a quelle medesime disuguaglianze. D'altra parte, se il Cristianesimo riconosceva tutte le autorità, compresa quella del padre di famiglia, anzi dava a quest'autorità ed anche a quella dello Stato una sanzione religiosa, pretendeva però dare la norma suprema della vita religiosa e morale, in questa sottraendo l'individuo a qualsiasi altra autorità.

Così il Cristianesimo venne a modificare profondamente i rapporti della famiglia; fece riconoscere e sentire più vivamente l'eguaglianza di tutti i membri che la costituiscono, e specialmente quella dell'uomo e della donna; diede al coniugio, all'educazione dei figli, a tutta la vita di famiglia un fine essenzialmente religioso, subordinando a questo tutti gli altri.

In tal modo la famiglia, se era in parte sottratta allo Stato, veniva però più rigidamente sottoposta all'autorità religiosa, tantochè il matrimonio venne per molto tempo considerato come un atto essenzialmente e principalmente religioso e regolato dalla Chiesa anzichè dall'autorità civile.

È naturale che l'ordinamento della famiglia, che si lega così strettamente con tutta la civiltà e la vita di un popolo, ne seguisse le vicende. E quando lo Stato si rese indipendente dalla Chiesa, anche il matrimonio, pur restando nella coscienza di molti un atto essenzialmente religioso, fu però riconosciuto universalmente come un atto morale e civile, per sè stesso indipendente da qualsiasi credenza e qualsiasi rito religioso.

Così, tanto l'antico diritto quanto il Cristianesimo

Digitized by Google

e la progredita coscienza morale e giuridica dei nostri tempi si accordano nel farci riconoscere come condizioni essenziali di un buon ordinamento familiare:

1.° L'unione monogamica;

2.° L'uguaglianza essenziale dell'uomo e della donna;

3.° La stabilità dell'unione;

4.° Un fine, non soltanto giuridico, ma essenzialmente morale in tutta l'attività familiare.

§ 269. È appunto la coscienza di questo fine morale comune che richiede e determina il presente ordinamento della famiglia; la quale, se avesse unicamente lo scopo fisiologico, non richiederebbe un'unione stabile. Questa sola può invece render possibile il fine morale, che è duplice: 1.° l'educazione della prole; 2.° l'assistenza ed il perfezionamento reciproco dei coniugi.

L'uomo e la donna, sebbene uguali moralmente e giuridicamente, hanno tuttavia delle differenze notevoli nelle loro facoltà fisiche e spirituali; e queste differenze sono tali che essi, colla convivenza pacifica ed amorosa, quale è richiesta dall'unione coniugale, si correggono e suppliscono reciprocamente nei loro difetti. Perciò i coniugi, possono non soltanto aiutarsi vicendevolmente per il loro benessere e la loro felicità, ma anche pel loro perfezionamento, e quindi meglio adempiere al fine comune e supremo della vita.

Possiamo dunque anche noi accettare, facendone una retta interpretazione, la definizione che del matrimonio già dava fin dal terzo secolo dell'èra cristiana il giureconsulto romano Modestino: *Nuptiæ sunt conjunctio maris et fœminæ, consortium omnis vitæ, di-*

Digitized by Google

vini et humani juris communicatio. In conclusione, il matrimonio è per noi un atto solenne, col quale un uomo ed una donna, coll'intento generale della procreazione e dell'allevamento dei figli, si associano stabilmente fra loro in una perfetta comunione della vita, sotto l'impero della legge morale e giuridica.

Il matrimonio per la natura sua ha necessariamente due aspetti, l'uno giuridico e l'altro morale. Ha un aspetto giuridico e politico, perchè, sebbene al presente il padre di famiglia non abbia più un'assoluta potestà sui membri che la compongono, tuttavia lo Stato considera generalmente gli individui come appartenenti a una data famiglia, riguarda sè stesso come un risultato di più famiglie regolarmente costituite, e vede quindi in tale regolare costituzione un elemento essenziale dell'ordine pubblico. Perciò lo Stato moderno si deve prendere somma cura nel regolare, secondo natura e ragione, i vari rapporti che dal matrimonio derivano, sia rispetto alle persone, sia rispetto agli averi.

Il matrimonio ha poi necessariamente un aspetto morale, o morale e religioso ad un tempo, per gli stessi principii che noi fin qui siamo venuti svolgendo.

La legge morale ci impone di dare il massimo svolgimento alla spiritualità umana, all'accordo e all'unione degli esseri intelligenti e liberi. Ora, se questo accordo deve estendersi gradatamente a tutti gli uomini, deve però cominciare dalla famiglia, la quale porge le condizioni più propizie per la sua attuazione, e deve essere a quell'accordo generale un esempio ed uno stimolo.

§ 270. I rapporti che sorgono nel seno della famiglia sono di tre specie: rapporti tra i coniugi, rapporti

Digitized by Google

tra i genitori ed i figli, rapporti dei figli tra loro, ossia rapporti fraterni.

Quando il padre di famiglia aveva una potestà assoluta sui membri di questa, allora non vi poteva essere distinzione di doveri morali e giuridici tra i coniugi; non vi potevano essere che diritti del padre di famiglia; egli non aveva che doveri morali verso la moglie. Mutato l'ordinamento della famiglia, riconosciuta un'essenziale uguaglianza tra i due coniugi, vi sono naturalmente doveri e diritti reciproci, e quindi doveri morali e doveri giuridici tra i coniugi. Alcuni di questi doveri sono perfettamente uguali in amendue Così i coniugi sono reciprocamente obbligati alla coabitazione, alla fedeltà, all'assistenza ed al mantenimento. Però la direzione della famiglia spetta al marito. Il nostro Codice civile lo dichiara *capo della famiglia*, ed obbliga la moglie a seguirlo dove egli creda opportuno di fissare la sua residenza; egli deve proteggerla e sostenerla, ed essa deve riguardarsi come soggetta alla sua tutela. Perciò la legge vuole che la moglie in alcuni atti riguardanti i suoi beni sia assistita dal marito e ne abbia il consenso. In questo modo il nostro Codice, pur riconoscendo l'essenziale uguaglianza tra il marito e la moglie, conserva l'unità nella direzione e nell'ordinamento della famiglia, come richiede l'interesse di questa e la natura diversa dei due coniugi. La nostra legge poi, non stabilendo tra questi una comunione di beni, impone al marito l'obbligo di somministrare alla moglie tuttociò che è necessario ai bisogni della vita in proporzione delle sue sostanze e alla moglie il dovere di contribuire al mantenimento del marito, se questi non ha mezzi sufficienti.

Digitized by Google

Ma non basta l'osservanza di questi doveri puramente giuridici per il conseguimento del vero fine del matrimonio anche rispetto ai soli coniugi. Alla fedeltà e all'assistenza reciproca, volute dalla legge civile, essi debbono aggiungere l'amore reciproco e inalterabile, quella perfetta concordia e comunione di vita e d'animo, per la quale si ottiene il reciproco perfezionamento e si attua, tra essi almeno, il fine supremo degli esseri intelligenti e liberi.

Sono pure reciproci, benchè diversi fra loro, i doveri e i diritti tra i genitori e i figli. — Finchè è vivo il padre, i figli sono soggetti alla patria potestà del padre; morto questo, i figli sono soggetti alla patria potestà della madre.

Con ciò il nostro Codice ha voluto riconoscere l'essenziale uguaglianza dei due coniugi. Esso impone ad ambedue l'obbligo di mantenere, educare ed istruire la prole, ed a questa prescrive il dovere di onorare e rispettare i genitori. Sotto il regime patriarcale e secondo il diritto romano i figli erano soggetti alla patria potestà per tutta la loro vita. Ora invece vi restano soltanto sino alla maggior età. Durante la patria potestà il figlio non può abbandonare la casa paterna o quella che il genitore gli ha destinata. Il genitore, che esercita la patria potestà, rappresenta il figlio in tutti gli atti civili, ne amministra i beni e ne ha, sotto determinate condizioni e restrizioni, l'usufrutto.

Colla maggiore età non cessano tutti i rapporti giuridici tra i figli e i genitori, poichè la legge impone agli uni e agli altri l'obbligo reciproco degli alimenti, quando ne abbiano bisogno. Però se colla maggior età la maggior parte dei rapporti giuridici vengono a mancare, non cessano mai tra i figli e i loro geni-

Digitized by Google

tori gli stretti rapporti morali e i doveri reciproci che questi impongono agli uni ed agli altri; benchè, naturalmente, per le mutate condizioni tali doveri si vengano pure modificando. Nella minor età i figli debbono principalmente ubbidienza e sottomissione al volere dei genitori, e questi hanno l'obbligo di curare amorosamente la loro educazione fisica e spirituale, di crescerli, per quanto sta in loro, sani, robusti, intelligenti, onesti; non debbono abusare della potestà propria, ma neppure essere troppo arrendevoli alle voglie dei figli, nè troppo teneri ed indulgenti nel correggerli; giacchè con ciò farebbero loro un gravissimo danno. La vita è una lotta aspra, piena di difficoltà e irta di triboli, ed il figlio deve essere educato a vincere quelle ed a sopportare questi, considerando la vita come un dovere, non come un piacere.

I figli giunti alla maggior età non abbisognano più dell'assistenza e delle cure dei genitori, quindi scemano i doveri di questi verso i figli e crescono quelli dei figli verso di loro; i figli debbono avere una perpetua riconoscenza verso coloro da cui ricevettero la vita e da cui furono educati, nutriti e sorretti per molti anni; quindi debbono sentire per loro l'affetto più vivo e la devozione più profonda, aiutarli nei loro bisogni, consolarne colle più amorose cure la tarda età.

Tra i fratelli, salvo l'obbligo degli alimenti in certi casi e i diritti derivanti dall'eredità comune del padre o della madre, non vi sono rapporti giuridici sostanzialmente diversi da quelli che corrono tra gli altri uomini; ma siccome la legge morale comanda la concordia e l'amore, cioè la massima unione degli spiriti, è naturale che questo comando concerna in

Digitized by Google

modo particolare coloro che sono i primi compagni della nostra vita, coloro ai quali siamo uniti dallo stesso sangue e dalla stessa educazione, dalle memorie più care e dagli affetti comuni più profondi, dagli affetti che ci legano agli stessi genitori.

In conclusione, la famiglia è la prima società naturale dell'uomo, il quale nasce nel suo seno: essa è la pietra angolare dello Stato, lo specchio di quella fratellanza universale che è l'ideale morale dell'umanità. Queste cose sono così vivamente sentite da tutti che non v'ha generalmente spettacolo più disgustoso delle discordie e degli odii familiari.

1) La stabilità della famiglia ebbe una grandissima influenza anche sulle condizioni materiali dei popoli e sullo svolgimento del diritto di proprietà. Quella stabilità doveva certamente essere un potente eccitamento nei popoli primitivi a fissare la loro sede in un determinato territorio, rendendo così possibile un regolare ordinamento politico e giuridico, la coltivazione ed il possesso assicurato della terra, la trasmissione ereditaria. Un tratto naturale dell'uomo, che si mostra vivissimo sino da' primordi, è l'amore e l'attaccamento dei genitori alla prole. Da tempi antichissimi noi vediamo madri pronte a sagrificare la vita pei loro figli, e padri volgere ogni loro attività ad assicurare il sostentamento della famiglia. I genitori vogliono provvedere anche per il tempo in cui essi non saranno più; quindi si sforzano di accrescere i loro averi non tanto per sè, quanto pei loro figli. Perciò l'amore della famiglia diventa una delle molle più potenti, anzi la più potente, alla produzione delle ricchezze. Nè esso ci spinge soltanto a questa. Scorgendo negli uomini il desiderio della potenza e della gloria, sorge pure nei padri il desiderio di assicurare nei loro discendenti la potenza propria e di lasciare ad essi un nome onorato o temuto. Così quell'amore della famiglia è uno dei più grandi impulsi a tutta l'attività umana, sebbene esso, quando non è subordinato al principio morale, ci spinga anche ad azioni tristi e malefiche.

Digitized by Google

2) Alcuni considerano come parte della famiglia anche i servi; e sebbene ciò non sia esatto, tuttavia, come i rapporti tra servo e padrone hanno pure un'attinenza colla famiglia, così ne diremo qualche cosa, e faremo quindi anche un cenno degli schiavi, che i Romani consideravano come compresi nel patrimonio familiare.

L'uomo può, mediante un contratto, acquistare verso un altro uomo diritto alla prestazione di certe opere. Quando tale prestazione richiede l'attività ordinaria di un uomo a vantaggio di un altro, allora quello si dice servo e questo padrone, costituendosi tra i due come una società d'indole particolare. In senso più stretto si dice servo colui che presta ordinariamente l'opera sua nella casa del padrone.

I rapporti giuridici tra padrone e servo sono vari, secondo i vari patti che tra l'uno e l'altro si possono stabilire. La morale impone in ogni caso al servo, non soltanto una scrupolosa fedeltà, ma anche l'affetto e la devozione verso il padrone, e a questo l'obbligo di assistere il servo ne' suoi bisogni, di istruirlo e di trattarlo con benevolenza e dolcezza.

Ben altra è la condizione dello schiavo. Lo schiavo non presta, mediante un patto liberamente da lui stabilito, un servigio al padrone, ma esso è riguardato come *cosa*, come *proprietà* del padrone, il quale ha verso di lui diritto di vita e di morte, può venderlo, permutarlo, così come si trattasse di un animale domestico.

La schiavitù ha un'origine antichissima; perchè noi la troviamo praticata sin dai primordi dell'umanità. Le condizioni, per le quali essa si produsse, si possono ridurre principalmente a due; cioè, alla somma difficoltà che si aveva di ottenere il lavoro in altro modo, ed al diverso concetto che si aveva della dignità di esso e del valore dell'uomo come tale.

S'è già detto come la stabilità del vincolo matrimoniale doveve indurre i popoli a prendere sedi stabili e quindi a coltivare i campi e costruirsi una casa. Ma in quei tempi antichissimi la pace tra le varie tribù e i vari popoli doveva essere un'eccezione e la guerra invece il loro stato ordinario. D'altra parte nella guerra gli uomini facevano uso o mostra di quella virtù che nei primordii della civiltà più d'ogni altra viene stimata, cioè il coraggio. Da ciò la poca stima del lavoro pacifico dei campi e del lavoro in genere e ad un tempo

Digitized by Google

la difficoltà di praticarlo, benchè se ne dovesse riconoscere la necessità. Ma la stessa guerra porgeva il modo di provvedervi.

Sebbene quei popoli non si tenessero privi d'ogni comunione morale e giuridica, perchè, come abbiamo veduto, conchiudevano trattati e stipulavano patti che si tenevano obbligati ad osservare, tuttavia il nemico vinto in guerra e preso prigione cadeva del tutto in balia del vincitore, il quale aveva contro di lui diritto di vita e di morte. Doveva quindi sorgere naturale il pensiero di conservarlo in vita per trarne profitto e impiegarlo al lavoro occorrente. Il concetto del valore assoluto dell'uomo, della sua inviolabilità personale non era ancor sorto, anzi era vivo e profondo il disprezzo, l'avversione verso gli individui appartenenti a diversa razza od anche solo ad un popolo diverso. Il vinto diventava quindi naturalmente una cosa, una proprietà del vincitore.

Ma a questa sorgente della schiavitù dovevano aggiungersene altre. Anzitutto i figli degli schiavi restavano pure schiavi, e così cresceva il loro numero indipendentemente dalla guerra. Altri schiavi si traevano per rapimento e per compera da popoli più deboli o più barbari. Talora poi un popolo, vincendone un altro, ne occupava il territorio, e si sovrapponeva ad esso, riducendolo tutto a schiavitù. Così fecero i Lacedemoni degli Iloti.

Però, se giuridicamente gli schiavi erano riguardati come cose, non si può dire che moralmente siano sempre stati riguardati come tali. Nella coscienza degli uomini doveva a poco a poco sorgere l'idea della loro comune natura, della loro essenziale uguaglianza. Prima ancora che la filosofia stoica ed il Cristianesimo venissero a proclamare l'unità di natura e la fratellanza universale degli uomini, noi abbiamo gli indizi che già idee e sentimenti più giusti e più miti di quelli che informavano il diritto allora vigente si erano manifestati nei popoli antichi, e specialmente fra i Greci. Da ciò doveva nascere una mitigazione nel trattamento degli schiavi, mitigazione che dapprima si avverò nei costumi, poi finalmente anche nelle leggi.

Noi abbiamo una prova di queste idee dalle stesse perole di Aristotile, il quale, sostenendo che la schiavitù è cosa conforme a natura, accenna all'opinione di altri che affer-

Digitized by Google

mavano l'opposto. Per sostenere la sua tesi, Aristotile reca due ragioni principali; la prima è che la schiavitù è uno strumento necessario all'organismo ed all'attività familiare, la seconda, che in ogni moltitudine ridotta ad unità sorge naturalmente il predominio della parte intelligente sull'ignorante e rozza, ma atta alle fatiche corporee. Quindi Aristotele voleva giustificare unicamente la schiavitù fondata su questa inferiorità naturale, non quella fondata sulla forza. Però, anche ammessa come vera la considerazione fatta da Aristotele, non ne veniva la conseguenza che quegli uomini inferiori d'intelligenza dovessero riguardarsi come semplici strumenti, come *cose;* nè vale il dire, come pretende Aristotele, che per tali uomini la schiavitù sia un bene.

Idee più umane furono sostenute, come già abbiamo osservato altrove, dagli Stoici; e più risolutamente ed efficacemente dal Cristianesimo, il quale proclamava lo schiavo figlio di un Padre comune, avente, come gli uomini liberi, lo stesso valore dinanzi a Dio e la stessa destinazione finale.

Tuttavia dovettero passare molti secoli prima che i principii banditi dal Cristianesimo avessero il loro compimento colla totale abolizione della schiavitù. Dai più si ritiene che la vera schiavitù sia stata universalmente abolita per i Cristiani nell'undicesimo secolo, benchè dopo si sia mantenuta ancora per molto tempo verso gl'infedeli. Anzi la schiavitù venne sgraziatamente ancor rinnovata nei tempi moderni da alcuni popoli cristiani nelle colonie dell'America. Dapprima fu esercitata dagli Spagnuoli verso gli indigeni, ma poichè questi erano poco adatti ai duri servigi loro imposti, s'introdusseco i Negri, i quali venivano comperati o rapiti nell'Africa.

Ormai quest'infamia si può dire cessata in America; ma pur troppo dura ancora la vergognosa e crudelissima tratta dei Negri in Africa, specialmente per opera degli Arabi, tuttora vigendo la schiavitù presso alcuni popoli non cristiani.

Differisce essenzialmente dalla schiavitù il colonato, ossia la condizione dei servi della gleba; sebbene anche a questi s'imponga una limitazione ingiusta e inumana della libertà individuale. Il colonato sorse o cominciò a diffondersi largamente e ad avere un ordinamento legislativo nel quarto secolo dell'éra volgare, quando, per la mancanza delle braccia e per

Digitized by Google

altre condizioni sociali ed economiche, si obbligarono certe persone, schiavi affrancati, prigionieri, mendicanti, ecc., a coltivare un dato fondo a cui furono addetti in perpetuo colle loro famiglie e coi loro discendenti. — Il colonato si estese in tutta l'Europa, e vi fu abolito assai più tardi che non la schiavitù personale. L'ultima abolizione avvenne in Russia per opera dell'imperatore Alessandro II nel 1863.

È superfluo combattere la schiavitù ai nostri tempi, nei quali si fece sentire così vivo e potente il grido dell'umanità contro di essa. Nessuna ragione può, come abbiamo già detto, giustificarla: essa è un delitto di lesa umanità, poichè è direttamente contraria alla natura dell'uomo, il quale non deve mai esser considerato e trattato come una cosa, *res*, come un semplice mezzo; ma deve sempre, per quanto umile sia il suo stato, deboli ed imperfette le sue facoltà spirituali e diversa la razza cui appartiene, esser considerato come persona, cioè come un essere avente ragione e dignità di fine. Perciò sono da lodarsi altamente gli sforzi fatti dai filosofi e dai filantropi nei diversi tempi per la completa abolizione e cessazione della schiavitù; benchè non si possano disconoscere gli effetti benefici che, in alcune condizioni particolari dell'Umanità, da quella istituzione, in sè affatto inumana, derivarono; avverandosi anche qui l'osservazione del Vico, che la Provvidenza sa trarre dallo stesso male il bene, spingere gli uomini, per mezzo delle loro stesse passioni e dei loro istinti egoistici, alla civiltà.

§ 271. Lo Stato si compone di più famiglie, benchè abbia natura da esse diversa. Queste famiglie possono avere un'origine comune o no; nel primo caso, lo Stato è costituito da un popolo solo o da una nazione, e si considera come formato dalla propagazione d'una famiglia. Da questa ne derivano più: ove bisogni o condizioni accidentali non le obblighino a separarsi l'una dall'altra, esse tendono a restar unite, tentano imprese comuni, hanno beni comuni da difendere o da acquistare, e sono quindi necessariamente condotte a stabilire fra loro un ordinamento che ne governi e regoli i rapporti.

Digitized by Google

Ma può avvenire che una parte di un popolo si stacchi dalle altre ed emigrando in altri luoghi vi fondi un ordinamento proprio; così sorgono più Stati anche da un medesimo popolo; come può ancora avvenire che si trovino nello stesso paese raccolte più famiglie appartenenti a diversi popoli, e che tra loro formino uno Stato solo. In questo modo lo Stato non corrisponde sempre al popolo e non è sempre quindi un'esplicazione della famiglia. In ogni caso, lo Stato è un' istituzione assolutamente necessaria a più individui che si trovino riuniti in un medesimo paese ed abbiano rapporti fisici fra loro. Noi abbiam detto bensì che indipendentemente da ogni istituzione umana gli uomini hanno doveri giuridici e diritti; ma fuori dello Stato questi non esistono che virtualmente, la loro osservanza non venendo guarentita da una forza coattiva superiore, ma solo prescritta da una legge morale. Ed anche quando questa ha vigore nell'animo degli uomini, avviene spesso che si discordi nell'applicarla ai casi particolari. Ora a tali inconvenienti cerca appunto di ovviare lo Stato, determinando con precisione i diritti dei cittadini e guarentendoli colla sua potenza.

Varie sono le opinioni intorno alla genesi dello Stato e vario il modo di considerarla. Essa infatti si può riguardare sotto due diversi aspetti, o come una genesi storica, come un fatto, ovvero come una derivazione ideale, sulla quale poi si fonda la teoria dello Stato, cioè la determinazione della sua natura e dei suoi uffici.

Abbiamo già detto, parlando della famiglia, come tutte le questioni concernenti le origini siano avvolte nelle maggiori oscurità. Ed infatti anche rispetto all'origine dello Stato la scienza non può al giorno d'oggi porgerci ancora che delle congetture più o meno probabili, fondate sullo studio della vita e della natura umana in generale e sullo studio dei selvaggi in particolare. Sorge per prima la questione se lo stato

Digitized by Google

selvaggio, nel quale si trovano alcuni popoli, sia effetto di una decadenza da uno stato primitivo più perfetto, o sia prolungamento della selvatichezza primitiva.

Come s'è detto, noi, senza pretendere di dare una soluzione definitiva di una tale questione, dobbiamo, ad esempio del Vico, considerare la civiltà e lo stato presente degli uomini come derivato gradatamente da uno stato inferiore. Le testimonianze più antiche ci presentano gli uomini come aventi, fin dai primordi della loro esistenza, un qualche ordinamento politico e familiare, sia pure rudimentale. Però noi possiamo immaginarci un certo numero d'uomini a contatto fra di loro, privi di un vero ordinamento politico, e supporre che da un tale stato abbia prese le mosse la vita dei popoli. Quest'ipotesi deve necessariamente esser fatta da tutti coloro i quali ammettono una genesi naturale dello Stato.

L'ipotesi di tale condizione primitiva senza legge, ossia di uno stato di natura, viene generalmente attribuita al Grozio; però un'ipotesi analoga si trova già presso i filosofi antichi, che trattarono dello Stato, e specialmente in Platone ed in Aristotele. L'uno e l'altro presuppongono, come fa il Vico, che la vera condizione dell'uomo è quella di essere membro di una società civile, di uno Stato. Solamente in una società ordinata l'uomo, per ripeter la stupenda espressione del Vico, celebra la sua vera natura; solamente in essa egli trova il suo compimento, e, mentre lo Stato integra la natura degli uomini, soddisfacendone i vari bisogni, esso basta a sè stesso, ha quell'*autarchia* che, secondo Platone ed Aristotele, non possono avere gli individui isolati e neanche le famiglie od i villaggi, che precedono, secondo Aristotele, la formazione dello Stato.

Conformemente alla dottrina di Aristotele, ciò che è fine in un ordine di cose, ed è quindi più eccellente, è ultimo in ordine di tempo. Lo Stato è ad un tempo fine degli individui e delle altre istituzioni inferiori, e mezzo necessario alla compiuta soddisfazione dei loro bisogni; esso è un organismo più perfetto; quindi, mentre è primo nell'ordine dei concetti, si forma o svolge posteriormente. Aristotele riguarda l'uomo come un essere essenzialmente socievole spinto dalla sua stessa natura e da' bisogni ad associarsi. Si forma dapprima la famiglia che soddisfa all'istinto della procrea

Digitized by Google

zione e ai bisogni quotidiani; poi, coll'unione di più famiglie si forma il villaggio, che provvede ai bisogni non quotidiani, ma non può bastare a sè stesso, nè dare un compiuto appagamento dei bisogni e un pieno sviluppo alle facoltà fisiche e morali dell'uomo. Platone deriva lo Stato dalla necessità, in cui gli uomini sono di associare, dividere ed ordinare il lavoro tra vari individui che si trovano insieme in un dato territorio; giacchè senza di ciò si rende impossibile la vita stessa degli individui o almeno lo svolgimento delle loro facoltà. Per questo svolgimento infatti si richiede che vi sia una classe di uomini atti alla difesa del territorio occupato contro le aggressioni degli altri popoli, si richiede una classe di uomini che provveda ai molteplici bisogni della vita, e una terza che pensi e diriga lo Stato conforme a giustizia, facendo che ognuno adempia l'uffizio che gli spetta e che le varie funzioni siano in armonia fra loro; dimodochè lo Stato si riduca ad un'organica unità, vi sia attuata la giustizia e la virtù, ed ognuno abbia il pieno compimento della sua natura e la soddisfazione de' suoi bisogni.

Affatto contraria a questa genesi e a questo concetto dello Stato era la teoria svolta da alcuni Sofisti, alla quale specialmente si opponeva Socrate, dai cui insegnamenti derivano in fondo e la dottrina platonica e l'aristotelica. I Sofisti dicevano che lo Stato era sorto da una coalizione fatta dai deboli contro i forti per opporre alla forza individuale di questi la forza del numero e della disciplina. Lo Stato ha dunque per fondamento la forza, per fine l'interesse dei governanti. Esso è la fonte di tutte le leggi; e quindi il diritto e la giustizia consistono intieramente in ciò che è stabilito dalle leggi positive, le quali non esprimono altro che l'interesse dei governanti, cioè del più forte. Perciò, secondo i Sofisti, il diritto si riduceva al tornaconto del più forte.

Alle teorie etiche od egoistiche degli antichi il Cristianesimo, conformemente alle sue tendenze generali, sostituì una dottrina fondata essenzialmente sopra un concetto religioso e teologico, la dottrina cioè che lo Stato è di origine e fondazione divina, essendo esso un'istituzione necessaria al mantenimento e alla sicurezza della Chiesa, e quindi un mezzo indispensabile per il conseguimento del fine supremo morale e religioso, proposto da Dio stesso agli uomini.

Digitized by Google

Ma, pur accettando il principio generale che da Dio deriva il mondo, e quindi la natura originaria degli esseri e perciò anche quella dell'uomo, la scienza deve studiare come tale natura si svolga e si manifesti. Il primo che nei tempi moderni abbia cercato, come già dicemmo, di fondare sulla natura stessa dell'uomo, indipendentemente da ogni concetto religioso, il diritto dello Stato, fu il Grozio. — Immaginando uno stato originario di natura, nel quale gli uomini erano senza leggi e senza ordinamento pubblico, egli dice che essi furono poi tratti da un istinto naturale di socievolezza ad accordarsi e congiungersi insieme in una società civile.

Quest'ipotesi di uno stato di natura, da cui gli uomini sarebbero usciti mediante un contratto, un patto, col quale essi si sottomisero ad un potere pubblico e comune, limitando la propria libertà, ebbe, come già si disse altrove, molto séguito e svolgimento nei secoli XVII e XVIII, conducendo però a dottrine e conseguenze affatto opposte; poichè l'Hobbes ne trasse il dispotismo, il Sidney e il Locke il diritto alla rivoluzione, il Rousseau finalmente l'uguaglianza politica di tutti gli individui e quindi la sovranità inalienabile del popolo.

Colui che svolse più accuratamente il concetto dello stato originario della natura fu l'Hobbes. Secondo questo, gli uomini, prima dell'istituzione di un potere pubblico, benchè fossero a contatto fra di loro, non erano legati da nessun vincolo giuridico o morale; per il che, desiderando ciascuno le medesime cose, era inevitabile una guerra di ognuno contro tutti. Dovevano quindi essere in uno stato continuo d'incertezza e di timore, sia per gli averi, sia per la vita. Ora, come, secondo l'Hobbes, la vita è il maggior bene degli uomini, perchè è la condizione e il fondamento di tutti i piaceri e quindi di tutti gli altri beni; essi erano naturalmente spinti a fare qualunque sforzo per cessare quella guerra e ottenere la tranquillità e la sicurezza della vita. Ma l'unico mezzo col quale ciò si potesse ottenere era, secondo l'Hobbes, che i singoli individui con un patto rinunciassero alla loro libertà, costituendo un potere pubblico assoluto, che, essendo munito di una forza superiore a tutte le forze individuali, ottenesse la sicurezza e la pace sociale. Un tal potere pubblico,

Digitized by Google

ossia il sovrano, stabilisce con pieno arbitrio tutte le leggi, secondo le quali debbono governarsi i cittadini; ed in tal modo esso è autore e fonte del diritto e di tutte le obbligazioni.

Ma se il sovrano ha un potere assoluto ed illimitato, potrebbe produrre nella società i medesimi mali dello stato di natura, turbando la sicurezza della vita e la tranquillità sociale. Ora, essendo stato il sovrano costituito pel fine opposto, è naturale e giusto, dicono il Sidney ed Locke, il che i cittadini insorgano contro di esso e lo abbattano, quando venga meno al suo ufficio. D'altro canto, soggiunge il Rousseau, ogni uomo per natura è parte della sovranità, e non può con un patto rinunciare a questo suo diritto, nè perderlo in altro modo, come non può perdere la natura sua.

È facile vedere come queste teorie non possono accettarsi come una spiegazione o genesi storica dello Stato; poichè è affatto impossibile che gli uomini primitivi si trovassero in condizione di stipulare un contratto, se non avessero avuta una certa umanità, una civiltà anche rudimentale, e quindi una certa coscienza morale e giuridica, la quale è impossibile fuori di ogni ordinamento civile. Peggio poi di tutte per tal riguardo è la dottrina dell'Hobbes, il quale pretende derivare da quel contratto primitivo lo Stato e da questo poi il diritto e la moralità, come se fosse possibile un contratto qualsiasi, tacito od espresso, senza una coscienza morale e giuridica.

Come genesi storica parci quindi assai più giusta, almeno nel suo principio e intesa nel modo più volte indicato, la dottrina dell'Evoluzione, che è conforme in fondo alla *Storia ideale interna* del Vico, secondo la quale l'ordinamento civile non si forma d'un tratto con un atto determinato, ma, cominciando come tutte le altre istituzioni e facoltà umane da umilissimi principii, si viene svolgendo gradatamente, di conserva con queste. Pur non ammettendo la derivazione dell'uomo da esseri inferiori, derivazione che a parer nostro è incomprensibile, riconosciamo però che la scienza nello spiegare storicamente lo Stato deve presupporre un grado minimo di umanità e di civiltà; ma questo grado minimo richiede gli elementi essenziali dell'umanità: intelligenza, moralità e religiosità. Questo grado minimo è impossibile

Digitized by Google

senza la società. L'uomo dunque è uomo nella società. Ora, data per un momento una società senza nessun ordinamento civile, basta la più piccola esperienza per spingere gli uomini a formare tale ordinamento; anzi, questo si crea, direi, di per sè, per la necessità e le condizioni stesse della vita: una tribù, un popolo, in cui questo ordinamento non si fosse attuato, sarebbe stato talmente inferiore agli altri popoli, che nella lotta con questi sarebbe inevitabilmente stato distrutto o ridotto in ischiavitù. Anche al giorno d'oggi un buon ordinamento interno è per gli Stati una delle cause principali di forza e di potenza, quindi in molti casi una condizione per esistere e conservarsi.

Ma nè la genesi dello Stato per via di contratto, nè quella dell'evoluzione, e tanto meno quella della forza, possono darcene per sè la genesi ideale, darcene insomma la legittimazione. Per ciò è necessario stabilire i rapporti dello Stato colla legge morale e colla legge giuridica. Ora su questo gravissimo punto noi crediamo si possa accettare la dottrina di Kant, però corretta e compiuta in alcune parti.

Kant, senza ammettere come fatto storico uno stato primitivo degli uomini privi di ordinamento civile, sostiene che l'uomo, quando manca questo, ha bensì dei diritti, perchè questi si fondano sulla stessa sua natura, sulla sua libertà, ma questi diritti sono meramente *provvisori,* non *perentori,* cioè non validi nè reali. Infatti, secondo Kant, il diritto contiene come suo elemento essenziale la coazione, alla quale egli dà tanta importanza da fargli definire il diritto come *la possibilità di una coazione reciproca per tutti, accordantesi colla libertà di ognuno secondo leggi universali.* Ma è naturale che fuori di ogni Stato la coazione non esista; o meglio la coazione sia abbandonata alla forza individuale. Ora, dato ciò, osserva Kant, riesce inevitabile la guerra di ciascuno contro tutti descritta dall'Hobbes; l'uomo infatti non può essere tenuto a rispettare il diritto degli altri, quando non ha nessuna sicurezza che sarà rispettato il proprio, anzi ha la giusta presunzione che non sarà rispettato.

Perciò Kant stabilisce il suo solenne principio che: *ogni uomo ha il diritto ad obbligare qualunque altro si trovi in relazione con lui ad entrare insieme in una società giuridica,* cioè a formare uno Stato, da lui definito: *la condizione degli*

Digitized by Google

uomini sotto una legislazione generale esterna, accompagnata da forza.

Lasciando qui da parte il concetto meramente giuridico che Kant vuol dare dello Stato, noi dobbiamo accettare il suo concetto della *necessità giuridica* di questo, e quindi dell'obbligo che ogni uomo ha di formare cogli altri un consorzio civile. Noi però aggiungiamo ciò che Kant non voleva, cioè che tale necessità giuridica non ha valore senza la necessità morale dello Stato e che quindi in ultimo anche lo Stato si fonda essenzialmente sulla legge morale, cioè sul postulato: *Perchè sia possibile il massimo svolgimento della spiritualità e l'unione più intima degli spiriti intelligenti e quindi degli uomini, (nel che sta il nostro fine supremo), deve essere anche possibile tra questi una società, una convivenza, fisica e materiale, nella quale sia guarentita la libertà e la sicurezza di ciascuno e mantenuta la pace fra tutti.* Ma, come questa garanzia e sicurezza non può essere ottenuta senza la forza, così la legge morale, e subordinatamente a questa la legge giuridica, autorizza l'uso della forza e la legittima, anzi la rende obbligatoria. Ma la forza senza il diritto non può legittimare nessuno Stato, nessuna legge. Certamente possono alcuni Stati essersi costituiti per mezzo della forza e della violenza, ma essi non diventano legittimi se non quando attuano il supremo ufficio dello Stato, cioè rivolgono la loro forza alla guarentigia del diritto di tutti, all'attuazione della giustizia, alla soddisfazione delle esigenze e dei bisogni sociali. Lo Stato è dunque pienamente legittimato come una condizione naturale e necessaria al conseguimento dello stesso fine supremo della vita (1).

§ 272. Stato diciamo l'*unione di più individui e di più famiglie sottoposti nelle loro relazioni a leggi ed istituzioni comuni.*

In questa definizione è omesso un elemento importante, anzi il più importante, voglio dire il fine dello Stato; la ragione è che questo fine, preso in ogni sua

(1) V. per tale questione il *Kant* dalla pag. 288 alla pag. 311 del 2° volume.

Digitized by Google

parte, non può venir determinato *a priori* e in modo assoluto ed universale, variando la sua estensione e determinazione secondo lo svolgimento storico e le condizioni diversissime dei popoli. Possiamo anzitutto stabilire come principio generale che lo Stato è fatto per l'individuo e non viceversa, e che quindi il primo deve essenzialmente e per ultimo rivolgersi non ad un bene proprio, astratto, ma ad un bene che sia sentito e ricevuto come tale dai singoli cittadini. Il principio antico *salus populi suprema lex,* inteso assolutamente, si oppone in modo diretto alla nostra dottrina, in cui deve consistere essenzialmente il liberalismo, e che ci porge il vero e fondamentale criterio per distinguere i buoni dai cattivi Stati.

Ma i beni dei cittadini sono molti e diversi. Quali dovrà loro procacciare lo Stato? Non v'ha dubbio che il fine proprio e diretto di questo è di *regolare e guarentire i diritti dei cittadini.* Questo ufficio spetta ad esso esclusivamente e sovranamente. Ma lo Stato, per la natura sua e i poteri di cui dispone, è anche in grado di regolare, oltre i diritti, certe attività dei cittadini, le quali sono positivamente dirette al loro benessere od al loro perfezionamento. È lecito o doveroso nello Stato di fare anche questo? oppure è suo unico ufficio il mantenere fra i cittadini la quiete e la sicurezza, mediante l'universale rispetto dei diritti, la repressione e la punizione degli atti a questi contrari?

Le risposte furono e sono varie nella scienza; nel fatto nessuno Stato mai si contentò di questo còmpito meramente negativo e giuridico. La dottrina dunque che lo sostiene, quando non si contenti di esser riguardata soltanto come un ideale a cui i popoli debbano gradatamente accostarsi, ha la condanna mag-

Digitized by Google

giore, quella dell'esperienza e della storia; e quand'anche la prendessimo solo come un ideale, ci incontreremmo in non poche difficoltà. Ma, lasciando queste in disparte, non v'ha dubbio che nelle condizioni presenti della civiltà l'attenersi a quell'ideale sarebbe inopportuno e rovinoso. Ci pare che debba avvenire e sia avvenuto nello Stato quel che nella famiglia; come questa, rivolta dapprima a soddifare istinti corporei e a procurare certe comodità, suscita poi idee, sentimenti, rapporti ben più nobili ed elevati, così lo Stato sorto dalla paura, dal bisogno d'una pacifica convivenza, diventa poi occasione e fondamento necessario della civiltà umana, le cui istituzioni da esso possono venir eccitate, favorite, assicurate; e ad ogni modo riescono soltanto nel suo seno a crescere ed a svolgersi. Così lo Stato ne è il naturale protettore; e specialmente quando i cittadini, che lo costituiscono, sono uniti da una medesima storia e letteratura, da medesime tradizioni, da un comune spirito, allora lo Stato non costituisce soltanto un'unione giuridica e politica, ma un'unione morale ed intellettuale; ed è quindi giusto ed opportuno che co' suoi ordinamenti esso promova e rinforzi quest' unione. Quali saranno i limiti di tale ingerenza dello Stato? Non è difficile determinarli in teoria, mentre nella pratica la cosa non riesce talora molto facile. Quell'ingerenza dovrà estendersi fin dove può riuscir utile al benessere ed al perfezionamento morale e civile del popolo; e così si userà ora l'opera individuale, ora la sociale, secondo che possa meglio giovare l'una o l'altra.

Ma anche nell'opera sociale l'individuo non è mai una macchina nelle mani dello Stato; non solo il bene dei singoli cittadini è il fine supremo di questo, e

Digitized by Google

quindi il criterio fondamentale del suo operare; ma anche quel bene va ottenuto colla partecipazione più viva e più larga dei cittadini, essendo questa una delle condizioni stesse del fine supremo. Perciò lo Stato, senza rinunciare all'opera sua, dovrà accordarla coll'opera individuale, di modo che quella non annulli questa, anzi la protegga e l'avvalori, e non si aggiunga o sostituisca ad essa, se non quando questa non vale di per sè al conseguimento dei varii fini che gli uomini possono o debbono proporre alla loro attività. Ogni popolo ha o deve formarsi un ideale supremo di giustizia e di civiltà, che in ultimo coincide collo stesso fine supremo dell'uomo, cioè col più compiuto svolgimento della spiritualità umana e colla massima unione degli spiriti intelligenti. Una è dunque la meta ultima dell'individuo come dello Stato, e da essa deve trarsi il criterio per determinare l'estensione e i limiti della loro attività e reciproca influenza. Quindi noi stabiliremo il principio, che ogniqualvolta lo Stato può coll'opera sua giovare, non solo momentaneamente, ma in modo durevole, al fine supremo comune, l'opera sua è pienamente giustificata, anzi è doverosa, nè si può riguardare come un limite indebito od un ostacolo alla libera attività dei cittadini (1).

1) Dove la questione è più viva si è rispetto alla religione. Esaminiamola nei suoi termini generali.

L'esistenza dello Stato rende possibile l'incivilimento, il quale sveglia, come si disse, molte potenze e attività che nel selvaggio dormono in fondo all'anima. Così dai sentimenti religiosi si svolge una religione positiva coi suoi riti e colle sue dottrine; da altri impulsi e bisogni sorgono la scienza,

(1) V. Su tale questione il mio lavoro sopra *E. Kant* vol. II, da pag. 371 a pag. 386.

Digitized by Google

il commercio, l'industria. Gli uomini nell'esercizio di tutte queste attività si associano fra loro e formano società religiose, scientifiche, commerciali, ecc. Ora lo Stato deve lasciare che i cittadini formino queste società, senza la menoma ingerenza, e solo curando che esse non offendano i diritti reciproci? L'applicazione assoluta di questa massima è affatto impossibile anche nello Stato giuridico più rigoroso; giacchè anche questo richiede certi mezzi materiali che soltanto il commercio, le industrie, il lavoro insomma può procacciare; in una civiltà progredita la scienza ha mille rapporti ed influenze sullo Stato, che perciò non può ignorarla; e quanto alle religioni, queste possono colle loro massime e prescrizioni essere per lo Stato un sostegno od un pericolo.

Non facciamo dunque più questione di un'assoluta astensione dello Stato, ma soltanto dei limiti della sua ingerenza nel determinare i quali avranno molta parte certi principii teoretici.

Quelli che riguardano come solo fine essenziale dello Stato il regolare e il guarentire i diritti dei cittadini, gli assegneranno un'ingerenza minima, quella soltanto necessaria alla sua materiale esistenza; chi invece reputa lo Stato un organismo destinato a svolgere nel suo più alto grado la vita degli uomini in tutti i loro rapporti sociali, in tutto ciò che essi possono estrinsecare e comunicarsi reciprocamente, non porranno a quella ingerenza altri limiti se non il vantaggio stesso di quei più alti fini a cui gli uomini possono mirare.

Presso i Greci e i Romani lo Stato si guidava, più o meno consciamente, secondo quest'ultimo concetto, e tendeva a governare e dirigere tutti i rapporti e l'attività estrinseca degli uomini. Lo Stato era l'educatore supremo dei cittadini, imponeva regole di condotta morale ed igienica; e la religione, lungi dall'essere seperata dallo Stato, si riguardava come una funzione, un elemento integrale della sua vita; ed anzi vediamo in certi popoli ed in certi periodi di civiltà lo Stato confondersi colla religione e venir diretto intieramente da questa e da' suoi ministri. La distinzione di ciò che è strettamente giuridico da ciò che è morale e religioso appartiene in genere ai periodi più avanzati della civiltà.

Digitized by Google

2) Però colla dottrina che lascia allo Stato una larga ingerenza nell'attività dei cittadini, non va necessariamente congiunta quella che gli dà una supremazia finale sugli individui, e crea quindi un idolo, un bene astratto, al quale si sagrifica il bene concreto e reale di questi; benchè per verità le sue dottrine fossero insieme attuate nello Stato greco e nel romano, pei quali valeva il principio, *salus populi suprema lex.*

Sgraziatamente però la seconda delle menzionate dottrine non ha perduta ogni influenza neanche nei nostri tempi e nei nostri paesi, e non è a dire quanti mali e quante sventure ne provengano! Per essa si creano interessi fittizi ed immaginari, si accendano gelosie, quindi contrasti e guerre tra i popoli, con danni infiniti pei vinti e pei vincitori.

Non neghiamo che tali guerre ed il concetto politico, da cui sono inspirate, abbiano avuto le loro benefiche conseguenze. Ma col progresso della civiltà esse debbono scomparire; ed i popoli debbono comprendere, che essi non acquistano la felicità opprimendosi od umiliandosi a vicenda, rendendo più grande un nome a pregiudizio d'un altro colle lagrime di tutti; ma rendendosi più intelligenti, più laboriosi, più morali, e quindi amici e soccorrevoli l'uno dell'altro.

§ 273. Lo Stato deve essere, come la famiglia, una moltiplicità ridotta ad unità. La moltiplicità consiste nei diversi voleri dei cittadini, nel loro operare vario e spesso discorde, per ridurre il quale ad armonia e rivolgerlo così al suo miglior fine occorre *un'intelligenza ed una volontà superiore che diriga e regoli l'attività dei cittadini e i rapporti di questi fra loro con un'autorità e una forza suprema.* In ciò sta il *governo*, senza del quale non esiste propriamente una società civile.

Un governo ha naturalmente più uffici, poichè varie sono le azioni che si richiedono al conseguimento del fine sociale. Questi uffici sono tre essenzialmente, e da essi provengono nel governo tre diversi poteri: 1.°

Digitized by Google

il potere *legislativo* che, mediante leggi generali obbligatorie, ed anche mediante consuetudini, determina e regola i rapporti giuridici dei cittadini e dei varii istituti esistenti nello Stato e i loro rapporti collo Stato stesso, e stabilisce le norme secondo le quali debbono esercitarsi i poteri di questo. 2.° il potere *giudiziario*, il quale decide intorno all'applicazione delle leggi generali, nei loro effetti giuridici, ai casi particolari, quando quelle leggi furono violate, o v'ha controversia intorno alla loro applicazione. 3.° il potere *esecutivo*, il quale deve dare esecuzione con sicurezza alle leggi emanate dal potere legislativo ed alle decisioni particolari del potere giudiziario. Il potere esecutivo dovrà necessariamente, per l'adempimento dell'ufficio suo, avere una forza coattiva suprema atta a vincere tutte le opposizioni illegali. Del potere esecutivo fa parte anche il *potere militare*, col quale uno Stato si difende dagli assalti interni od esterni e provvede alla propria sicurezza e indipendenza.

Questi poteri non sono però forze disgiunte le une dalle altre e quasi rivali, ma parti di un medesimo tutto, funzioni di una medesima attività. Le persone che esercitano queste funzioni si dicono *potestà civili* e insieme debbono costituire un'unità organica di mente e di volere.

Però non ostante gli stretti rapporti da cui questi poteri sono insieme legati, si debbono fare tra loro notevoli distinzioni, di cui alcune sono condizioni e guarentigie essenziali di libertà e di giustizia. Così il potere giudiziario non deve essere legislativo, nè questo giudiziario, affinchè le leggi siano uguali per tutti; ed il potere esecutivo poi deve andar soggetto al legislativo ed al giudiziario, perchè, se esso non usasse della

Digitized by Google

sua forza in conformità alle leggi e per le leggi, secondo le decisioni dei magistrati e per la loro esecuzione, lo Stato sarebbe sotto il dominio della forza e dell'arbitrio e non più del diritto, e quindi cadrebbe nel dispotismo e nell'anarchia.

§ 274. Dai diversi modi, coi quali queste tre funzioni sono ordinate e distribuite fra i cittadini, derivano le diverse forme di governo, delle quali ve n'ha tre specie principali: la *monarchia*, l'*aristocrazia* e la *democrazia*. Nella prima i poteri supremi risiedono in un solo uomo, nella seconda in pochi, superiori agli altri per nobiltà o per ricchezze o per meriti; nella terza in tutti o nella maggior parte dei cittadini. Siccome poi in ognuna di queste forme chi ha la somma delle cose potrebbe governare, non già com'è suo dovere, pel bene dei cittadini, ma pel proprio, così ad esse ne corrispondono altre che si possono riguardare come la degenerazione e la corruzione di quelle, e sono la *tirannide*, l'*oligarchia*, e la *demagogia*.

Raramente però i governi hanno una forma del tutto pura, mescolandosi soventi in ciascuno elementi di diverse forme. Da ciò abbiamo i governi misti, a cui appartengono le *monarchie rappresentative* o i governi così detti *costituzionali*, nei quali i poteri sono divisi tra il monarca ed il popolo. Questo però non partecipa al governo direttamente, ma mediante rappresentanti da esso medesimo eletti. Ma, come è varia questa partecipazione, e all'elemento monarchico e democratico potrebbe anche aggiungersi, e spesso si aggiunge, anche l'elemento aristocratico, così sono diverse le forme anche della monarchia rappresentativa. Le monarchie d'Europa sono ormai quasi tutte ridotte a monarchie rappresentative più o meno de-

Digitized by Google

mocratiche. Ad esse appartiene pure il governo del nostro paese.

Non possiamo dar qui, in un argomento cosi vasto e complesso, che brevi cenni. È questione agitata assai, fra i dottrinari politici, quale sia la miglior forma di governo. Ma una tale questione è più storica e politica che fisolofica. La filosofia determina il fine a cui deve assolutamente servire ogni governo, ma i mezzi e i modi per ottener tale fine sono svariatissimi; non vi sono propriamente tre sole forme di governo, ma infinite, riducibili, quando si considerano in astratto, alle tre indicate. Ora fra quelle infinite forme non sarà buona una sola, ma più, secondo i diversi tempi ed i diversi popoli, diguisachè una di esse che riuscirà ottima per un dato tempo e popolo, sarà pessima per altri tempi e per altri popoli.

Non v'è dubbio però, che la forma più adatta alle esigenze e alle condizioni della presente civiltà europea è la rappresentativa, nella quale si congiunge l'unità e la forza necessaria ad ogni Stato con una larga partecipazione dei cittadini al governo, variabile secondo le varie condizioni.

È dovere primo ed essenziale d'ogni governo procacciare il bene de' suoi cittadini. Ma, quando un uomo possiede un certo grado d'istruzione, niuno è più adatto di lui a giudicare del bene che lo riguarda. Di qui due doveri, ai quali appunto i governi rappresentativi cercano soddisfare: 1.° dare un'educazione civile e politica sempre più elevata ai cittadini; 2.° renderli sempre più partecipi del governo, conformemente alla loro istruzione, agli interessi che essi hanno nella società e alla loro politica capacità. — Sono grandissimi i vantaggi che derivano da questa graduale partecipazione di tutti i cittadini al governo.

§ 275. Il fondamento primo d'ogni Stato è naturalmente il potere legislativo, che è il *potere sovrano*. Le leggi che da esso emanano si dicono *leggi positive*, le quali, quantunque pur esse siano in ultimo fondate sulla legge morale, se ne distinguono profon-

Digitized by Google

damente. Lo Stato deve necessariamente, per l'adempimento de' suoi uffici, imporre leggi obbligatorie ai cittadini. Ma questa obbligatorietà non può essere meramente morale. Essendo lo Stato istituito per dare al diritto dei cittadini e alla loro attività in genere quella sicurezza e quella guarentigia materiale che la legge etica per sè non può dare, le leggi positive debbono essere *coattive*, avere cioè una sanzione materiale; perciò lo Stato non deve lasciare in arbitrio dei cittadini di osservarle o no; ma, quando può, deve costringerveli e, quando essi le violino, deve obbligarli al risarcimento dei danni recati, ed in certi casi infliggere loro anche una pena. Di qui il diritto che lo Stato ha di reprimere e di punire.

Vi sono in uno Stato due specie principali di leggi: *leggi giuridiche*, colle quali si determinano i diritti e i doveri giuridici che i cittadini o gli enti giuridici hanno gli uni verso gli altri; *leggi politiche* (leggi militari, amministrative, elettorali, leggi d'imposte), che determinano e regolano l'opera del governo e i rapporti tra esso e i cittadini. Delle leggi politiche fanno parte le leggi *direttive*, che mirano ai progressi della scienza, all'istruzione, al buon costume, ecc.; e le leggi *sanzionali*, di cui fanno parte le *repressive* e le *penali*.

Infinite questioni e diverse teorie si sono fatte intorno al diritto di punire; ma le teorie si possono ridurre a tre classi, secondochè fondano la pena sopra un effetto o un rapporto estrinseco al reato, oppure sopra un rapporto intrinseco al reato stesso, o in ultimo cercano di conciliare insieme i diversi principii. Così secondo quelle diverse teorie, lo Stato punisce unicamente per *difendersi*, rendendo impotente e innocuo il malfattore o frenandolo colla paura, oppure lo punisce per *correggerlo*, per fargli *espiare* le sue colpe, per *vendetta sociale*, ecc.

Volendo qui soltanto adombrare la dottrina da noi seguita diremo, come il diritto di punire, al pari di ogni altro

Digitized by Google

potere dello Stato, ha un fondamento essenzialmente morale e sorge necessariamente dal dovere che esso ha di dar forza e sicurezza materiale all'ordine giuridico, preso come *mezzo* all'ordine morale. Così lo Stato, benchè non punisca tutte le colpe ed anzi debba restringersi alle infrazioni delle leggi da esso stabilite, tuttavia, come queste sono in ultimo fondate sulla moralità, anche la sanzione penale deve a questa uniformarsi, misurando da essa il grado della colpa per adattarvi il grado della pena; e così ristabilire direttamente l'ordine giuridico, indirettamente l'ordine morale, da cui quello ha necessaria dipendenza (1).

Le Leggi positive di uno Stato sono sempre soggette a queste condizioni: 1.° Debbono essere necessarie od utili al conseguimento dei fini sociali; 2.° Essere conformi alla moralità; 3.° Non violare mai il diritto naturale d'alcun uomo; 4.° Essere suscettive di una coazione estrinseca, per questa appunto istituendosi uno Stato nel senso stretto della parola.

§ 276. Da quanto s'è detto fin qui si può vedere facilmente, quali siano i doveri dello Stato verso i cittadini. Nella sua opera negativa esso protegge i diritti di tutti, senza privilegi, senza ingiuste distinzioni, ma tutti riguardando e trattando come persone, e riconoscendoli tutti come essenzialmente uguali tra di loro nel diritto; quindi non sacrificherà mai il diritto neppure di uno o di pochi all'utile di tutti gli altri. Nella sua opera positiva e dirigente farà tutti gli atti che siano utili ai fini supremi dell'uomo, si asterrà da tutti quelli che ad essi possono riuscire di nocumento, avvertendo però che quei fini supremi non si possono dagli uomini conseguire mai per costrizione, e che, se lo Stato può coi suoi mezzi aiutarci, deve però in ultimo attuarli ciascun uomo da sè ed in sè medesimo.

(1) V. Le mie Letture sull'*Imputabilità morale e giuridica* nei *Rendiconti dell'Istituto Lombardo*. Vol. VI, 1873.

Digitized by Google

A questi doveri dello Stato verso i cittadini fanno riscontro quelli dei cittadini verso lo Stato. Questi doveri sono in parte morali ed in parte giuridici. I giuridici consistono nell'osservanza di tutte le leggi comandate dallo Stato. Quando uno Stato è divenuto, come per buona ventura il nostro, tutt'uno col popolo e in tal modo si è reso per coloro che vi appartengono non soltanto una istituzione estrinseca e meramente giuridica, ma anche una *patria*, essi debbono amarla con amore vivo ed efficace, cioè cercare di accrescerne coll'opera loro la prosperità e la civiltà; lungi dall'attizzarvi discordie, debbono cercare di comporre quelle che vi sorgono, studiandosi di diffondervi la tranquillità e la pace; nessuno poi vi deve stare ozioso; ma, sia adempiendo severamente ai doveri d'un ufficio particolare che deve assumere nella società, sia compiendo quelle opere che anche fuori di quest'ufficio particolare le proprie forze gli concedono, ognuno dovrà aiutare l'opera dello Stato nel conseguimento de' suoi fini supremi, cercare che esso superi gli altri Stati, non già nella forza brutale rivolta alla conquista ed all'oppressione, ma nella moralità e nella scienza, nell'industria e nel lavoro. Così l'amore della patria non sarà in contrasto con quello dell'umanità, ma vi sarà tra l'uno e l'altro una perfetta armonia; il bene di un popolo acrescerà anche quello degli altri popoli; e si attuerà quella pace e quella fratellanza universale che è l'aspirazione delle anime più generose e ad un tempo un sacro dovere imposto dalla Mente suprema agli individui ed alle nazioni.

Digitized by Google

Digitized by Google

CAPO QUINTO

Cenni sulle varie forme del Diritto positivo e sul diritto pubblico e privato vigente in Italia.

§ 277. La parola *diritto* non si prende solo in significato subiettivo, come noi abbiamo fatto nell'art. 2° nel capo prec.; ma anche in senso obbiettivo come un complesso di norme obbligatorie o leggi suscettive di una coazione materiale. Tali leggi si dicono *positive*, e quindi *positivo* si dice il diritto che le comprende, quando esse emanano e sono dichiarate obbligatorie da un'autorità estrinseca che ne esige coattivamente l'adempimento. Anche le consuetudini sono fonte di diritto positivo, quando l'autorità dà ad esse, tacitamente od espressamente, la sua sanzione.

Le leggi emanate dal potere legislativo di uno Stato sono di due specie: leggi *giuridiche* strettamente intese, le quali si propongono di determinare e di regolare i diritti individuali dei cittadini e dei varii enti giuridici che da essi possono essere fondati; leggi *politiche*, le quali si propongono invece di regolare le funzioni dello Stato, l'esercizio de' suoi varii poteri. Il complesso delle leggi giuridiche costituisce il *diritto*

Digitized by Google

privato, quello delle leggi politiche il *diritto politico* o diritto *pubblico interno*. Quest'ultimo va distinto dal diritto *pubblico esterno*, o diritto *internazionale* (detto anche, per l'addietro, *diritto delle genti*), che è il complesso delle norme le quali regolano i rapporti intercedenti fra gli Stati. Però, come non vi è un potere estrinseco superiore a questi, così le norme che regolano gli indicati rapporti non producono diritti perfetti o, come li direbbe Kant, diritti *parentori*; perchè non hanno, come questi, una vera coazione giuridica.

§ 278. Le norme internazionali vengono stabilite per mezzo di *trattati* che gli Stati contraenti si obbligano di osservare, senzàchè però costituiscano un potere superiore a loro stessi, il quale, occorrendo, li costringa ad adempiere i loro obblighi, o li punisca in caso di inosservanza. L'unica sanzione materiale che i trattati internazionali e quindi il diritto corrispondente può avere, è dunque ancora, nelle condizioni attuali dell'umanità, la *guerra*. Questa, per quanto sia per sè una cosa inumana, sarà sempre una dolorosa necessità, finchè non si possa costituire un tribunale superiore il quale risolva coattivamente le controversie che possono sorgere tra i varii Stati. Sinora non si ebbero che arbitrati amichevoli, uno dei quali venne felicemente e con gran beneficio dell'umanità esercitato dall' Italia tra l' Inghilterra e gli Stati Uniti dell'America del Nord.

Un gran passo verso la risoluzione pacifica dei conflitti internazionali venne fatto recentemente colla *conferenza dell'Aia*, conferenza promossa dall'Imperatore della Russia nel 1899 collo scopo primo e diretto di diminuire gli eccessivi armamenti, di ottenere un parziale disarmo. Questo scopo falli

Digitized by Google

completamente; ma quella conferenza non fu priva d'ogni buon effetto. Già il fatto solo di radunare i delegati di 26 Stati, i più appartenenti all'Europa, ma alcuni anche all'Asia ed all'America, non poteva che accrescere i sentimenti amichevoli e i rapporti pacifici tra quegli Stati. Ma la Conferenza giovò effettivamente alla causa dell'Umanità per due vie diverse.

Essa riuscì anzitutto a costituire una Corte arbitrale permanente avente per iscopo di appianare amichevolmente i conflitti insorgenti fra i diversi Stati. È ben vero che questa Corte non ha una giurisdizione obbligatoria; perciò gli Stati possono, volendo, sottrarsi alle sue decisioni. Ma intanto gli Stati, che hanno accettata quell'istituzione, hanno almeno l'obbligo morale di presentare a quella Corte le ragioni dei loro dissidii prima di venire alle armi. Ora, ciò potrà anzitutto essere un freno a quelle risoluzioni improvvise, dettate dalla passione o dall'amor proprio, che fecero scoppiare nel passato tante guerre; e dando poi tempo ai governanti di riflettere seriamente sui danni immensi di una guerra, li renderà più facilmente disposti ad accogliere la soluzione amichevole proposta da un tribunale regolarmente istituito.

Ma per un altro rispetto la conferenza dell'Aia giovò all'Umanità; perchè, pur riconoscendo di non poter sempre impedire le guerre, cercò di renderle meno micidiali e meno dannose facendo accettare dagli Stati alcune modificazioni alle leggi e agli usi della guerra, proibendo alcuni mezzi di offesa e di distruzione ed estendendo alle guerre marittime le disposizioni concernenti l'ufficio della *Croce Rossa* e la cura dei feriti che la Convenzione di Ginevra aveva stabilite per le guerre terrestri. Certamente anche fatti recenti non corrisposero pienamente e non corrispondono tuttora alle norme prescritte o raccomandate dalla Conferenza dell'Aia. Ma almeno in parte all'antica massima doversi al nemico fare il maggior danno possibile, si è sostituita l'altra più umana doversi restringere l'offesa a ciò che è strettamente necessario alla vittoria e non doversi recare al nemico alcun danno gratuito.

Un fatto che potrebbe impedire le guerre sarebbe il predominio politico o l'egemonia di uno Stato e

Digitized by Google

quindi di un popolo su tutti gli altri. Ma questo sarebbe peggio della guerra; perchè in tal modo si toglierebbe a tutti i popoli, fuori che ad uno, il libero svolgimento del loro carattere, delle loro facoltà e tendenze particolari. Il che sarebbe non solo la rovina di quei popoli, ma anche un gravissimo danno per la civiltà in genere; la quale deve principalmente il suo incremento alla libera gara dei vari popoli, al diverso modo con cui i suoi vari elementi si attuano in ciascuno di essi e quindi all'azione reciproca e correttiva che questi esercitano l'uno sull'altro. Peggio poi se i popoli dovessero formare un unico Stato; nel qual caso, come Kant osserva giustamente, la vita dell'Umanità sarebbe oppressa da un dispotismo universale.

Per queste ragioni sono conformi ai fini dell'Umanità quelle lotte e quelle guerre che tendono alla costituzione degli *Stati naturali*, cioè di quegli Stati i cui cittadini, mentre abitano in uno stesso territorio ed hanno perciò necessariamente interessi materiali comuni, appartengono pure alla stessa *nazione*, hanno cioè un'origine comune, la stessa lingua e quindi una medesima letteratura e civiltà. È naturale che in questo Stato gli uomini potranno svolgere le loro facoltà in un modo più libero, più armonico e più conforme alla loro natura. È quindi pienamente giustificato il moto sorto nel secolo XIX per la ricostituzione della nazionalità: sebbene non se ne possa, nè se ne debba fare un principio universale ed assoluto; perchè vi possono essere e vi sono condizioni speciali, le quali rendono necessaria od utile la conservazione o la formazione di Stati non nazionali.

§ 279. Ma sebbene non sia desiderabile che i po-

Digitized by Google

poli costituiscano un unico Stato, i varii Stati debbono aspirare alla pace perpetua, come ad un ideale, al quale possono sempre più accostarsi. Intorno all'attuazione di questo ideale Kant pubblicò nel 1795 un opuscolo intitolato *Sulla pace perpetua*, nel quale egli cerca di stabilirne le condizioni, da lui riassunte poi nella *Metafisica dei costumi* con questa bellissima massima, che egli chiama a ragione *il principio fondamentale della giustizia fra gli Stati:* « Opera in-
« giustamente quello Stato il cui volere, quando è fatto
« manifesto, svela una massima la quale, ove dovesse
« vàlere come regola generale, renderebbe impossibile
« la pace tra i popoli e perpetuerebbe la condizione
« di guerra » (1).

Al presente noi siamo ancor lontani dall'ideale della pace perpetua; ma gli Stati civili non sono più, come erano i popoli antichi e come sono tuttora le popolazioni selvaggie, in uno stato continuo di guerra. Essi riguardano la pace come la condizione normale e, sebbene non abbiano costituito un potere superiore comune, tuttavia si mantengono fra loro regolarmente in rapporti amichevoli per mezzo di magistrature speciali o agenti diplomatici (*legati, ambasciatori, ministri*). L'istituzione dei legati è fra le più antiche; ma corre una grandissima differenza fra le legazioni moderne dei popoli civili, e quelle in uso presso i popoli antichi e ancor oggi presso i popoli barbari e selvaggi; chè le prime sono permanenti, le seconde invece sono temporanee. Uno degli ufficii principali delle legazioni permanenti è appunto quello di appianare le controversie e togliere i contrasti che possono sorgere tra gli Stati; e così la loro istituzione è uno dei mezzi più efficaci per impedire le guerre.

(1) V. il mio *Kant*, vol. II, pag. 357 e segg.

Digitized by Google

§ 280. L'Italia è l'ultimo dei grandi Stati formatisi in Europa. Dopo secoli di servaggio e di divisione essa potè finalmente costituirsi in un grande regno di trentadue milioni d'abitanti, colla sua capitale storica, Roma, e con una buona parte almeno de' suoi confini naturali, riconosciuta ormai da tutti gli altri Stati come una delle grandi potenze.

Come abbiamo detto, il governo che ci regge è monarchico rappresentativo, la cui legge fondamentale è lo *Statuto* promulgato dal Re Carlo Alberto il 4 marzo 1848. Questo Statuto, che valse sino al 1859 solamente per gli Stati Sardi, si estese poi per effetto delle guerre d'indipendenza e dei plebisciti a tutte le altre parti del Regno, di mano in mano che esse vennero aggregate; e non può venir mutato. Esso stabilisce quali sono gli organi principali dello Stato, le attribuzioni dei varii poteri, i doveri e diritti fondamentali dei cittadini e le garanzie di tali diritti. Sebbene le disposizioni dello Statuto concernano più specialmente le funzioni dello Stato e quindi il diritto pubblico, tuttavia contengono disposizioni importanti ed essenziali anche pel diritto privato. Nessuna legge politica o giuridica può contraddire allo Statuto, anzi tutte le leggi debbono esserne come uno svolgimento ed una applicazione.

Il nostro Statuto riconosce esplicitamente e sancisce ai cittadini questi principali diritti civili e politici:

1. la loro uguaglianza civile dinanzi alla legge,
2. la libertà individuale,
3. l'inviolabilità del domicilio,
4. la tolleranza religiosa,
5. il diritto di proprietà,
6. la pubblicità dei giudizii e il diritto di essere giudicati dai loro giudici naturali,

Digitized by Google

7. il diritto di associazione e di riunione,

8. la libertà di stampa.

§ 281. Le leggi concernenti le funzioni dello Stato, ossia le leggi politiche, si distinguono in tre grandi classi, leggi politiche propriamente dette o leggi *costituzionali*, leggi *amministrative* e leggi *giudiziarie*. Le prime costituiscono il *Diritto costituzionale*, le seconde il *Diritto amministrativo*, le altre il *Diritto giudiziario*.

Il Diritto costituzionale determina l'organizzazione dei varii poteri sociali, i rapporti dell'uno coll'altro e regola in modo particolare l'esercizio del potere legislativo. Il Diritto amministrativo regola le varie e molteplici funzioni del potere esecutivo, e il Diritto giudiziario regola quelle del potere giudiziario.

Il Diritto costituzionale italiano è contenuto non solamente nello Statuto del Regno, ma anche in altre leggi che ne sono come l'immediata applicazione e vanno soggette a modificazioni e variazioni. Tali sono la Legge elettorale politica, quella sulla stampa e l'altra sul Consiglio di Stato.

Indichiamo brevemente, sulla scorta di queste leggi, il modo con cui è costituito il nostro Stato.

Il nostro Stato è retto da un governo monarchico rappresentativo, nel quale il trono è ereditario secondo la legge salica, coll'esclusione cioè delle donne dalla successione. Soltanto al re appartiene il potere esecutivo; ma egli lo esercita per mezzo di ministri, da lui stesso scelti e nominati. Il potere legislativo invece si esercita dal re e da due camere, quella dei Senatori e quella dei Deputati. I Senatori sono di un numero indeterminato, e vengono nominati dal re, che li deve però scegliere da ventun categorie stabilite dallo Statuto. Queste categorie comprendono gli ufficiali pub-

Digitized by Google

blici civili e militari di grado superiore, i membri delle accademie e degli istituti scientifici regii, coloro che hanno un dato censo, i deputati dopo tre Legislature, ecc. Non ne sono membri nati che i principi della casa reale; quindi manca nella nostra monarchia rappresentativa l'elemento propriamente aristocratico.

I deputati sono 508, e secondo una legge recente che abolì la scrutinio di lista e ripristinò l'antico sistema, sono eletti con scrutinio uninominale dal popolo diviso in 508 collegi, ciascuno dei quali contiene una popolazione di 50 mila abitanti o poco più.

Per essere elettori, si richiedono delle condizioni generali e delle condizioni speciali. Le condizioni generali sono:

1. essere cittadini italiani,
2. aver compiuto il 21° anno,
3. saper leggere e scrivere.

Oltre a queste condizioni la legge vigente richiede che il cittadino dimostri un certo grado di istruzione, oppure abbia un dato censo. Ma siccome nè l'uno nè l'altro è elevato, così il nostro sistema elettorale si approssima a quello del suffragio universale; ed anzi si ridurrebbe a questo, quando fosse pienamente attuata la legge dell'istruzione obbligatoria, perchè, secondo la legge elettorale vigente, basta per essere elettore aver sostenuto con buon esito l'esperimento prescritto dalla legge e dal regolamento sulle materie comprese nel corso elementare obbligatorio.

I deputati eletti restano in carica non più di cinque anni; ma il re ha la facoltà di sciogliere la camera dei deputati, quando lo voglia; benchè, in caso di scioglimento, debba convocarne un'altra nel termine di quattro mesi. I senatori sono invece nominati a vita.

Digitized by Google

Sebbene conformemente allo Statuto il re sia arbitro della nomina dei Ministri, le consuetudini del nostro governo, simili in ciò a quelle del governo inglese, la cui costituzione servì generalmente di modello a quelle che si vennero successivamente stabilendo nel Continente, vogliono che il Ministero goda la *fiducia* delle due Camere. In questo modo le Camere col loro voto possono far cadere i Ministri e indicare più o meno chiaramente i successori preferiti.

§ 282. L'*amministrazione* ha negli Stati moderni un organismo molto complicato, e così avviene anche nel nostro; perciò non sarebbe possibile qui neanche enumerarne tutte le parti. Diremo soltanto che si deve principalmente distinguere l'amministrazione centrale dalle amministrazioni locali. Quella è composta essenzialmente dai Ministri e da quei funzionari residenti nella capitale, immediatamente dipendenti dai Ministri stessi, che trattano gli affari generali dello Stato e quelli particolari che per legge sono riservati ai Ministri.

L'amministrazione locale varia secondo le circoscrizioni nelle quali si divide il Regno. Questo si distingue amministrativamente in provincie, le provincie si dividono in circondarii, questi in mandamenti, i mandamenti in comuni. Però le due divisioni principali sono quelle della Provincia e del Comune; l'una e l'altro hanno consigli elettivi, i quali provvedono agli affari particolari delle rispettive circoscrizioni in quei modi che dalla legge sono determinati. Questi consigli locali nominano nel loro seno un corpo più ristretto che li rappresenta nell'intervallo delle loro sessioni ed ha l'ufficio di eseguirne le deliberazioni: cioè il Consiglio comunale una *Giunta*, il provinciale una

Digitized by Google

Deputazione. A capo della provincia sta il *Prefetto*, a capo del Comune il *Sindaco;* il prefetto è nominato dal re e rappresenta in ogni provincia il governo, esercitandovi il potere esecutivo; il sindaco, dopo le più recenti disposizioni, è eletto in tutti i comuni dai rispettivi consigli. Esso è ad un tempo ufficiale del governo e capo del Municipio, di cui presiede la Giunta ed il Consiglio. Nel Consiglio e nella deputazione provinciale i presidenti sono nominati dallo stesso Consiglio. Ma indipendentemente dall'uno e dall'altra fu dalla legge del 1889 istituita in ogni provincia una *Giunta amministrativa,* composta in parte di membri elettivi e in parte di membri nominati dal governo, la quale ha per principale ufficio di sindacare le amministrazioni comunali e provinciali e quelle delle opere pie e risolvere certe questioni che possono sorgere tra di esse, oppure tra esse ed i privati, esercitando così quella giustizia amministrativa, che in grado superiore è regolata dalla quarta sezione del Consiglio di Stato. Secondo un'ultima legge (1894), i consiglieri provinciali e comunali durano in carica sei anni e si rinnovano per metà ogni tre anni.

Oltre l'amministrazione generale della provincia e del comune, vi sono altre amministrazioni locali, le cui circoscrizioni ora corrispondono a quelle delle provincie e dei comuni, ora ne differiscono. Così vi sono amministrazioni pubbliche per le finanze, per la sicurezza dei cittadini, per la posta e i telegrafi, ecc.

Ma una somma importanza hanno la pubblica istruzione e l'amministrazione della giustizia intesa in istretto senso; e dell'una e dell'altra vogliamo dire qualche cosa di più particolare.

Abbiamo già veduto (§ 272) come gli Stati moderni

Digitized by Google

non possono contentarsi dell'ufficio puramente negativo e giuridico che Kant voleva loro assegnare; ed infatti, dopo Kant, gli Stati civili andarono sempre più allargando le loro funzioni; e questo avvenne specialmente nelle cose concernenti l'educazione e l'istruzione dei cittadini. L'Italia nuova seguì il medesimo indirizzo ed istituì scuole di varie specie e di gradi diversi. Anzitutto volle che in tutti i Comuni fossero istituite scuole elementari per la prima istruzione di tutti i fanciulli del Regno. Le scuole elementari costituiscono l'istruzione di primo grado, ossia l'*istruzione primaria*, e sono divise in due corsi, corso inferiore e corso superiore; il corso inferiore è gratuito e obbligatorio per tutti; sicchè, fuori gli uomini di una certa età, non vi dovrebbero essere in Italia analfabeti. Ma per tal riguardo la legge è ancora ben lontana dall'aver conseguito tutto l'effetto desiderato.

All'istruzione primaria tien dietro l'*istruzione secondaria* o *media*, la quale si distingue in istruzione *tecnica* e in istruzione *classica*. Ambedue hanno per iscopo di dare una certa coltura generale ai giovani; ma l'istruzione tecnica conduce più direttamente e più prontamente ad alcune determinate professioni, mentre l'istruzione classica, oltrechè a dare una coltura generale più alta, mira a preparare i giovani per gli studi *superiori* e quindi per gli uffici sociali più elevati. Negli istituti superiori, e specialmente nelle Università, lo stato si propone essenzialmente due fini i quali non si contraddicono, ma si aiutano a vicenda e si legano necessariamente l'uno coll'altro: promuovere il progresso delle scienze, formare degli abili professionisti per gli uffici sociali già indicati.

Tutte le scuole sopraindicate sono in Italia soggette

Digitized by Google

direttamente o indirettamente ad un Ministero speciale, quello di *Pubblica istruzione;* ma vi sono poi scuole di un carattere più particolare, alcune delle quali, come le *scuole normali* che mirano a formare i maestri per le scuole elementari, sono ancora soggette allo stesso Ministero; mentre altre, come quelle di agricoltura, di guerra, ecc., appartengono ai Ministeri che presiedono alle rispettive materie.

§ 283. La giustizia, secondo lo Statuto, emana nel nostro Regno dal re, ed è amministrata in suo nome da giudici che egli nomina dietro proposta del Ministro di Grazia e Giustizia. Sotto questo rispetto il potere giudiziario è considerato come parte del potere esecutivo, ed infatti nell'amministrazione centrale vi è un Ministero, con ufficiali ad esso direttamente sottoposti, dal quale dipende amministrativamente l'ordine giudiziario.

Però, sebbene la magistratura giudicante non sia nel nostro paese del tutto indipendente dal potere esecutivo, come molti giustamente vorrebbero, tuttavia i suoi vincoli verso di questo sono piuttosto estrinseci, cioè riguardano la nomina e la destinazione del personale, e non toccano propriamente l'esercizio delle sue funzioni giuridiche, il quale, secondo la legge, è indipendente da ogni azione governativa.

Per l'amministrazione dalla giustizia propriamente intesa, il nostro Regno è diviso in varie circoscrizioni, le quali diconsi giudiziarie e non corrispondono intieramente alle circoscrizioni amministrative. In essa sono da distinguersi due giurisdizioni, la civile e la penale; la giurisdizione civile decide intorno alle controversie del diritto privato e a quelle violazioni di esso che la legge non considera come reati. La giustizia penale

Digitized by Google

invece infligge le pene stabilite dalla legge per quelle infrazioni del diritto pubblico o privato che essa considera come reati. Il reato punito dalla legge è dunque sempre un'infrazione del diritto; ma non ogni infrazione del diritto è riguardata dalla legge come reato, e quindi tale da dover essere punita. Un'infrazione del diritto non deve essere punita: 1.° se essa non è per sè o per i suoi rapporti *moralmente degna di pena;* 2.° se la punizione giuridica non è necessaria od utile alla sicurezza e tranquillità dell'ordine sociale. Perciò la pena di un reato appartiene al diritto pubblico anche quando concerne la violazione di un diritto privato. Da ciò il diverso modo di procedere nella giustizia penale e nella civile. Quella procede ordinariamente per azione dello Stato, questa per istanza dei privati. Però vi sono degli atti che la legge considera pure come reati e contro i quali non si procede che per *azione privata.* Gli uffici dai quali si amministra la giustizia diconsi in senso largo *Tribunali.* Lasciando in disparte i tribunali speciali, si distinguono sei specie di tribunali ordinari:

1. Uffici dei conciliatori.
2. Preture.
3. Tribunali civili e correzionali.
4. Corti d'appello.
5. Corti d'assise.
6. Corti di Cassazione.

Vi sono in Italia cinque Corti di Cassazione, Torino, Firenze, Roma, Napoli e Palermo, ognuna delle quali ha sotto di sè più Corti d'appello. Però la Cassazione di Roma ha sulle altre la supremazia, perchè, oltre parecchie altre attribuzioni che esclusivamente le appartengono, essa è l'unica Cassazione in materia pe-

Digitized by Google

nale, ed è pure la sola che decida le liti tra i privati e l'amministrazione pubblica in materia d'imposte o tasse dello Stato.

I procedimenti e le formalità che i varii tribunali debbono osservare sono determinati nei Codici di procedura civile e penale e costituiscono ciò che si chiama il *Diritto formale*. Le norme oggettive invece, alle quali i tribunali debbono conformare i loro giudicati, sono sancite in tre Codici: *Codice civile*, *Codice penale* e *Codice commerciale*, i quali costituiscono il *Diritto materiale*. Noi ci restringeremo a dire qualche parola del Codice civile e del Codice penale.

§ 284. Il Codice civile italiano è stato promulgato nel 1865. Esso è frutto di lunghi e laboriosi studi, fattisi dal Ministero e dal Parlamento, nei quali si confrontarono fra loro i varii Codici vigenti prima del 65 in Italia e fuori.

Dicesi *Codice* in giurisprudenza un complesso di disposizioni legislative ridotte ad ordine sistematico intorno a una data materia o categoria di diritti. Il Codice civile, del quale possiamo considerare come un complemento speciale il Codice di Commercio, regola e determina i rapporti del diritto privato, cioè quelli soggetti ad un'azione civile.

Il nostro Codice civile è diviso in tre libri. Nel primo libro si tratta delle *persone* e specialmente dei rapporti familiari; e noi, discorrendo della famiglia, abbiamo accennate alcune disposizioni più notevoli su questa materia. Il secondo libro determina e regola la materia della proprietà e le sue varie modificazioni; il terzo, i varii modi di acquistarla e di trasmetterla.

Alcuni giuristi sono contrarii, specialmente in materia civile, alla codificazione delle leggi, dovendosi

Digitized by Google

queste, a loro avviso, adattare all'indole e alle tendenze del tempo, che si vanno sempre trasformando, e agli interessi e rapporti nuovi che si vengono svolgendo. Ed infatti, per tali ragioni e per l'esperienza fattane, che vale più d'ogni altra cosa a far riconoscere le imperfezioni di simili lavori, alcune disposizioni del nostro Codice andrebbero modificate e corrette, anzi, qualche modificazione già vi fu recata in questi ultimi tempi. Però molti sono i vantaggi che generalmente si riconoscono nella formazione dei codici. E quanto al nostro Codice civile in particolare non vi si possono disconoscere molti pregi; poichè il nostro legislatore, tenendo conto di ciò che era stato fatto in altri paesi e dei progressi della scienza giuridica e ispirandosi generalmente ai principii più larghi e più liberali, seppe introdurre savie ed importanti innovazioni.

§ 285. Più che non pel Codice civile durò il lavoro per dotare l'Italia di un Codice penale unico; e finalmente riuscì nell'intento il Ministro Zanardelli, che nel 1889 potè presentare alla firma del re il testo definitivo del Codice penale unico pel Regno d'Italia.

Questo Codice è essenzialmente fondato sul principio della libertà e dell'imputabilità, principio senza del quale non è possibile, a parer nostro, fondare alcun diritto penale. Non è qui il luogo di dire se l'applicazione di questo principio, la quale non esclude una diligente ed accurata considerazione dei fatti e delle condizioni dei varii delinquenti, sia sempre giusta, coerente ed opportuna nel detto Codice. Senza dubbio esso fu, al pari del Codice civile ed anche più, il frutto di profondi studi e lunghe discussioni; ma i difetti

Digitized by Google

erano inevitabili in un lavoro così difficile e scabroso, e qualcuno è già stato dall'opinione pubblica indicato.

Lodevole per chiarezza e semplicità è la distribuzione della materia nel nuovo Codice. Distinguendo i reati in delitti e contravvenzioni, esso si divide in tre parti principali o *libri*. Nel primo libro si tratta dei reati e delle pene in generale; nel secondo dei delitti; nel terzo delle contravvenzioni.

Importante per la filosofia è il *titolo* IV del 1° libro, il quale tratta dell'imputabilità e delle cause che la escludono o la diminuiscono. Le pene comminate dal nuovo Codice nei delitti sono l'ergastolo, la reclusione, la detenzione, il confine, la multa e l'interdizione dai pubblici uffizii; quelle stabilite per le contravvenzioni l'arresto, l'ammenda, la sospensione dell'esercizio di una data professione od arte.

Come si vede, il nuovo Codice tolse definitivamente la pena di morte, che di fatto non veniva più applicata da parecchi anni, sebbene, fuorchè in Toscana, essa fosse ammessa dai codici anteriori. E noi, senza voler entrare nella questione di merito intorno all'abolizione di quella pena, troviamo giusto che essa, non volendosi di fatto più applicare, fosse anche abolita dalla legge e vi si sostituisse altra pena.

Digitized by Google

NOZIONI D'ESTETICA

Digitized by Google

Digitized by Google

CAPO PRIMO

Del Bello in genere e delle sue forme principali.

§ 286. La parola ***Estetica***, secondo la sua derivazione, dovrebbe riferirsi al percepire sensibile, al sentire in genere. Ed infatti Kant nella *Critica della Ragion pura* indica con quella parola la trattazione che riguarda il percepire sensibile. Però già il Baumgarten aveva compresa ed esposta col nome di Estetica quella parte della filosofia che si occupa del Bello e delle arti belle in generale; e tale significazione, adottata poi in Germania e dallo stesso Kant nella sua *Critica del Giudizio*, fu accettata universalmente.

Il Baumgarten aveva dato il nome di Estetica alla trattazione del Bello, perchè, secondo lui, questo era un oggetto del senso ed un oggetto la cui percezione costituisce il grado più perfetto dell'attività sensibile. Così già nella storia della parola è indicata la maggior difficoltà che deve risolvere l'Estetica: stabilire cioè il rapporto tra il Bello e le facoltà del nostro spirito, determinare la parte che queste vi hanno. Kant fu il primo che, avendo distinta chiaramente la percezione

Digitized by Google

dal sentimento (di piacere e di dolore), seppe riconoscere l'importanza essenziale di questo nel giudicare del Bello e quindi meglio determinarne la natura, distinguendolo chiaramente dagli ordini affini. Perciò, malgrado i difetti della sua dottrina, noi lo possiamo riguardare come il vero fondatore dell'Estetica scientifica, e prenderlo per guida principale in queste nostre brevi *Nozioni*, riservandoci però di modificarne o compierne le idee dove ci parrà necessario.

Sebbene i Greci non ci abbiano lasciata una scienza compiuta intorno al Bello, tuttavia troviamo già in Platone ed in Aristotele delle teorie estetiche. Però la dottrina di Platone, sebbene assai profonda, è alquanto vaga e indeterminata. Egli riguarda il Bello come esistente in sè assolutamente, come una delle idee eterne in cui sta il vero Reale, e lo congiunge, anzi lo identifica sostanzialmente col Buono e col Vero. Egli vede attuato il bello principalmente nell'unità, nell'armonia e nell'unificazione delle parti. Da ciò la sua predilezione per le forme geometriche. Considera l'arte umana come un'imitazione imperfetta della natura, che è arte divina; perchè l'arte umana non produce oggetti vivi e reali, ma solo immagini e parvenze del reale. Perciò Platone non ne fa una grandissima stima, benchè, riconoscendo l'efficacia delle belle arti e specialmente della musica e della poesia sui Greci, egli le voglia sottoporre, nel suo Stato ideale, a leggi e regole fisse, non che ad una severa censura che ne impedisca i cattivi effetti e le volga all'incremento della virtù ed al bene dello Stato.

Aristotele è l'unico filosofo greco che si sia fatto un concetto chiaro dell'oggetto proprio dell'arte, indipendentemente da ogni fine morale e politico. Egli distingue il bello dal buono e dal convenevole e lo pone al disopra dell'utile. Riconosce però che vi sono cose buone, le quali sono anche belle e che quindi, sebbene il buono ed il bello abbiano sfere diverse, pure in alcuni punti queste coincidono. Anche Aristotele ripone l'arte principalmente in una certa imitazione del reale, fatta con un determinato scopo e secondo certe regole; distingue

Digitized by Google

le varie arti, ma negli scritti che ci rimangono egli non si occupa guari che della poesia, che egli, a differenza di Platone, teneva in grandissimo conto e quasi poneva al di sopra della filosofia. Le teorie e le regole poetiche da lui stabilite, principalmente nella drammatica, furono per secoli accettate e seguite universalmente.

Dopo Platone ed Aristotele non troviamo dottrine originali intorno al Bello sino ai tempi moderni, se ne togliamo quelle di Plotino e S. Agostino, le quali hanno un carattere prettamente metafisico e derivano dalla platonica.

Nei tempi moderni i primi ad esporre una teoria del Bello furono i Sentimentalisti inglesi, al principio del secolo scorso. Questi, come ammettevano un sentimento particolare della moralità nelle azioni, così ne ammettevano un altro, più o meno strettamente legato con quello, della bellezza.

I due che principalmente si occuparono di questo sentimento del Bello furono il Shaftesbury e l'Hutcheson. Concordi nell'ammettere un sentimento particolare del Bello, discordavano però nel determinare il valore oggettivo di questo; poichè il Shaftesbury riguardava il Bello come un principio esistente in sè assolutamente, l'Hutcheson invece come un oggetto che esiste solo relativamente al nostro sentimento. I filosofi scozzesi non si scostano molto dai Sentimentalisti nella loro teoria del Bello: il Reid, che è capo di quella scuola, e il Dugald Stewart, che ne è uno dei più illustri seguaci, si accordano col Shaftesbury nel dare al Bello un'esistenza oggettiva. L'essenza del Bello consiste in una qualità particolare che si diffonde in tutti gli oggetti belli, e che viene appresa pure da noi con una facoltà particolare, che è il gusto.

Poco dopo i Sentimentalisti inglesi sorsero i filosofi e critici tedeschi ad occuparsi del Bello, ed il primo che lo fece fu il volfiano Baumgarten, che nel 1750 pubblicò in latino la sua opera sul Bello, intitolata appunto *Estetica*. I Wolfiani, tenendosi stretti al sistema metafisico del Leibnitz, riguardavano il Bello come l'oggetto di una percezione che si differenzia solo per grado, non per qualità, dalla percezione intellettiva; inferiore a questa, la percezione del Bello è però la percezione più perfetta del nostro senso; mentre l'intelligenza ci rappresenta la perfezione delle cose in modo chiaro

Digitized by Google

e distinto, noi colla percezione del Bello ci rappresentiamo la medesima perfezione in modo chiaro, ma confuso. Perciò il Baumgarten riguarda la rappresentazione del Bello come un grado inferiore del conoscere, come il conoscere della Fantasia, e l'Estetica come la Logica della Fantasia. Però, tranne il merito di aver trattato l'Estetica come una scienza a sè, distinta dalle altre scienze filosofiche, egli nella sua trattazione non portò alcuna novità di idee filosofiche, nè intraprese una ricerca profonda intorno agli effetti del Bello sul nostro spirito e alle facoltà che nelle arti lo producono. A quest'ultimo scopo giovarono assai più gli scritti del Winkelmann e del Lessing. Il primo, nella sua grande opera sulla *Storia dell'Arte presso gli antichi* (1764), ricercando le ragioni della superiorità dell'arte antica sulla moderna, espose idee importanti intorno al Bello artistico e specialmente intorno alle arti plastiche, chiarendo la distinzione tra il Bello naturale ed il Bello ideale, e facendo conoscere il valore e l'importanza che le forme materiali hanno nel manifestare gli stati dello spirito e nell'esprimere l'ideale. Il Lessing (1729-1781), presa in esame l'opera del Winkelmann, pubblicò nel 1766 uno scritto sul Laocoonte, nel quale esaminando questa celebre scultura dell'arte antica e volendo correggere alcune idee esposte intorno ad essa dal Winkelmann, fece delle considerazioni profonde ed originali sulla natura delle varie arti e specialmente sulle arti rappresentative. Nel 1767-69 pubblicò la *Dramaturgia d'Amburgo*, nella quale espose invece la sua teoria del dramma. Il Lessing fu il primo che abbia cercato di derivare la funzione speciale di un'arte dai mezzi di cui questa, secondo la natura sua, può disporre. Sono notevoli specialmente le sue osservazioni intorno alla diversa natura della scultura, della pittura e della poesia, e il confronto che egli fa tra queste arti, del quale noi daremo a suo luogo qualche cenno.

Però, se il Winkelmann diede un grande impulso allo studio ed al culto dell'arte antica, e se il Lessing fece conoscere con maggior profondità la natura particolare delle arti, nè l'uno nè l'altro ci diedero una teoria filosofica del Bello. Questa invece ci fu data da Kant nella sua *Critica del Giudizio* (1790). Le cose dette nel testo sono sufficienti a farne conoscere l'importanza e le idee principali. Le dot-

Digitized by Google

trine estetiche di Kant ebbero una grande diffusione ed una grande efficacia non solamente sui filosofi, ma anche sui letterati e sui poeti, fra i quali ci basterà menzionare uno dei più grandi, lo Schiller che in modo proprio ed originale seppe svolgere ed applicare i principii kantiani ad alcune importanti questioni sul Bello ed ai rapporti dell'arte colla morale e colla politica.

Dopo Kant l'Estetica prese nella filosofia una parte sempre maggiore; però, dovendo noi essere brevissimi, non possiamo qui che dare pochi cenni intorno alle dottrine posteriori; nelle quali si manifestarono due indirizzi principali diversi che Kant aveva in qualche modo conciliati: l'indirizzo puro razionale e l'indirizzo sperimentale psicologico. I filosofi che seguono il primo indirizzo, considerano il Bello come un qualche cosa che esiste in sè assolutamente o come una manifestazione dell'Assoluto, della quale determinano la natura ed il valore, fondandosi su principii metafisici; gli altri invece, lasciata da parte la questione intorno all'esistenza assoluta del Bello, considerando questo come uno degli oggetti naturali della nostra attività psichica, cercano in qual modo e da quali facoltà esso venga abbracciato, e per quali condizioni, semplici o complesse, se ne venga svolgendo in noi l'idea ed il sentimento. Tra i metafisici sono da annoverarsi principalmente lo Schelling e l'Hegel in Germania, il Gioberti in Italia. Lo Schelling e l'Hegel, a differenza di Kant, dànno una grandissima importanza all'arte, assegnando ad essa nel loro sistema metafisico e nello svolgimento dell'Assoluto, una parte essenziale. Il Gioberti considera il Bello come necessario ed assoluto, ma risultante da due elementi, dei quali l'elemento superiore, che è il tipo intellettivo, viene dalla mente umana intuito nello stesso Ente creante, nella mente divina, con cui l'uomo è in diretta comunicazione. Ma, come è facile scorgere, tutti questi sistemi estetici non si possono comprendere senza conoscere le dottrine metafisiche con cui si legano.

L'Estetica sperimentale si svolse specialmente in Inghilterra; ma anche in questa scuola le dottrine si differenziano fra loro per vari rispetti. Gli uni vorrebbero derivare il Bello dall'oggetto, gli altri dal soggetto; gli uni fanno consistere la bellezza degli oggetti in una loro qualità determinata, gli

Digitized by Google

altri in una combinazione di proprietà; finalmente alcuni vorrebbero fondare il giudizio intorno alla bellezza degli oggetti sull'intelligenza, altri unicamente sul sentimento. I più però di questa scuola considerano il sentimento come la facoltà principale del Bello e credono che il sentimento del Bello derivi non dalla presenza di una sola qualità esistente negli oggetti, ma da più, variamente combinate fra di loro. Il merito principale di questa scuola sta nell'avere con maggiore diligenza e profondità studiata la genesi dei sentimenti estetici e di quelle altre attività dello spirito che al Bello si riferiscono, e nell'aver determinate con maggior precisione le condizioni varie e molteplici dalle quali queste attività sono eccitate e svolte.

È facile vedere come il metodo seguito da questa scuola non sia inconciliabile del tutto con un sistema metafisico. Noi crediamo che si possano pienamente soddisfare le giuste esigenze di uno studio sperimentale che abbia per oggetto i fatti estetici dello spirito, senza rinunciare affatto a determinare il senso ed il valore che il Bello e l'arte in genere hanno per il reale e per l'umanità, e i rapporti che esso ha col Vero e col Bene. Perciò, poichè l'indole di questo scritto non ci permette di entrare in altri particolari, vogliamo concludere esprimendo il nostro consentimento con quelle filosofie, che nell'Estetica cercano di conciliare le più positive e le più severe indagini dell'osservazione e dell'esperienza collo studio dei problemi critici e metafisici, il quale è inseparabile da ogni disciplina filosofica.

§ 287. Sono varie le definizioni date del Bello; ma tutte lo ripongono nell'espressione o nell'attuazione sensibile di un'idea o di un oggetto ideale. Però non tutti gli ideali, estrinsecati in qualsiasi modo, sono belli; noi non li diciamo tali se essi per sè medesimi e per il modo con cui appajono non sono atti ad eccitare in noi certi sentimenti, cioè appunto quei particolari sentimenti che diconsi estetici.

Il Bello è dunque la manifestazione di un ideale

Digitized by Google

fatta per mezzo di un sensibile, in modo da sollevare in noi un particolare sentimento di piacere e di ammirazione. Quando l'ideale che si rivela nel sensibile estetico è adeguato alla nostra facoltà rappresentativa, allora abbiamo il *Bello* propriamente detto; quando l'ideale espresso nell' elemento sensibile trascende le nostre facoltà, cioè questo sensibile eccita in noi l'idea ed il sentimento dell'infinito allora abbiamo il *Sublime*; quando vi è contrasto tra l'ideale ed il sensibile che lo manifesta, allora abbiamo il *Ridicolo*. Noi parleremo successivamente di queste tre forme del Bello.

§ 288. Per meglio determinare la natura del Bello, noi lo dobbiamo con Kant distinguere dall'aggradevole e dal buono (morale). Intendiamo per aggradevole ciò che piace con interesse. Noi però non crediamo, come Kant, che interesse sia qualunque piacere legato alla *esistenza* di un oggetto, perchè in questo senso anche i sentimenti morali si dovrebbero dire interessati. Secondo noi, invece, i sentimenti interessati sono i sentimenti egoistici, i sentimenti cioè per i quali ognuno di noi dà valore ad un oggetto solo in quanto è da lui in quel determinato modo sentito. I piaceri disinteressati invece ci fanno riconoscere nei loro oggetti, un valore intrinseco, una qualità propria, parvente o reale, che li rende degni del sentimento stesso e lo giustifica. Per tale riguardo sono disinteressati tanto i sentimenti morali quanto i sentimenti estetici. Però v' ha tra gli uni e gli altri una profonda differenza, giustamente notata da Kant. I sentimenti morali si legano strettamente coll'esistenza dei loro oggetti; essi infatti o hanno per oggetto azioni morali realmente compiute, o idee di azioni da compiersi, di doveri, di cui richiedono in modo assoluto l'attuazione. Invece i sentimenti estetici

Digitized by Google

si riferiscono alla semplice rappresentazione degli oggetti, e non dipendono dalla loro esistenza reale. Perciò, mentre tanto i sentimenti interessati in genere, intesi nel nostro senso, quanto i sentimenti morali muovono il nostro volere e possono diventare oggetto del nostro operare, i sentimenti estetici sono per sè stessi meramente *contemplativi*; per la qual cosa Kant definisce il Bello per ciò che piace nella semplice rappresentazione.

Dal carattere disinteressato del Bello si spiega un'altra sua proprietà, la pretensione che i giudizi sul Bello hanno ad essere accettati universalmente. In questo carattere essi si differenziano ancora profondamente dai giudizi sull'aggradevole, e si accordano invece coi giudizi teoretici e morali. I giudizi sull'aggradevole infatti sono giudizi *privati*, come dice Kant; perchè, sebbene vi siano molti oggetti che piacciono a tutti, o pressochè a tutti, questa è tuttavia un'universalità di fatto, non di diritto: nessuno pretende di far valere tali giudizii come universali, se mai altri li volesse contraddire; giacchè, secondo un noto adagio, dei gusti non si discute. Gli uomini non sono certamente concordi in tutti i giudizi estetici, come non lo sono, benchè in grado minore, nei giudizi teoretici e morali; ma anche i giudizi estetici pretendono come questi di essere accettati universalmente. Come è ciò possibile? La questione sarebbe subito risoluta quando si potesse ammettere che anche i giudizi estetici derivano dalla intelligenza, sono cioè fondati sopra un concetto. Ora Kant ha, a parer mio, dimostrato pienamente che il Bello non può essere appreso direttamente dall'intelligenza e che quindi il giudizio su di esso non può essere un giudizio logico; ma venendo poi a discutere

Digitized by Google

la questione se il sentimento preceda o segua il giudizio estetico, egli non ce ne dà una soddisfacente soluzione: perchè, parendo a lui che col far precedere il sentimento al giudizio si confonderebbe il bello coll'aggradevole, finisce per derivare il giudizio estetico da una *sensazione interna* (1).

Ma come si può da una pura sensazione, senza alcun principio intellettivo, derivare un qualsiasi giudizio? Kant è quindi necessariamente tratto a contraddirsi e a fare del giudizio estetico un giudizio logico. Secondo noi, non v'è altra via per togliere la difficoltà che questa: ammettiamo con Kant che la bellezza non si può apprendere per mezzo di un concetto; e noi aggiungiamo che essa si riconosce in virtù di un sentimento particolare di piacere e di ammirazione che gli oggetti belli eccitano in noi, e che una volta sorto ci fa appunto riconoscere in essi un pregio intrinseco, il quale li rende degni di un tale sentimento. Con ciò hanno, a mio avviso, la dovuta parte nel giudizio estetico tanto il sentimento quanto l'intelligenza ed è perfettamente spiegata l'universalità del giudizio estetico. La facoltà che riconosce negli oggetti la bellezza è l'intelligenza, ma è il sentimento che la muove a fare tale riconoscimento; dal sentimento si sprigiona la luce che illumina, mentre l'intelligenza è l'occhio che vede. Ciò posto, sebbene il sentimento preceda il giudizio sul Bello, non ne viene per questo la conseguenza che Kant voleva giustamente evitare; perchè il *suffragio universale*, ossia l'assentimento di tutti al nostro giudizio estetico, non è richiesto in nome del piacere che l'oggetto di quel giudizio ci procura, ma

(1) V. il mio KANT, vol. III, pag. 14 e segg.

Digitized by Google

per il pregio intrinseco che l'intelligenza, inspirata dal sentimento, vi riconosce (1). Senza dubbio ciò che eccita in noi il sentimento estetico è sempre una forma sensibile, un oggetto del senso o dell'immaginazione; ma questo sensibile ci esprime o rivela sempre un lembo del Sovrasensibile, di quel mondo e di quella vita ideale che noi più o meno vagamente apprendiamo o presentiamo al di là della nostra vita terrena, al di là della nostra coscienza, legata in mille modi col senso. Ognuno, come osserva bene il Lotze, giudica del Bello conformemente a questa parte d'ideale che è in sè, cioè al modo particolare con cui egli ne ha coscienza e lo sente. Del rimanente, le proprietà e condizioni degli oggetti, le quali producono in noi il sentimento estetico, sono varie e molteplici, nè è possibile dedurle o determinarle *a priori*.

§ 289. Alcune cose dette qui intorno al Bello strettamente inteso, valgono anche per il Sublime. Però se queste forme estetiche hanno qualità comuni, hanno pure molti caratteri diversi. Noi, volendo esporre brevemente quelle e questi, ci atterremo alla dottrina di Kant, la cui teoria del Sublime è forse la parte migliore della sua *Critica del Giudizio*. Così facendo, noi riduciamo le qualità comuni del Bello e del Sublime alle seguenti:

1.° Tanto i giudizii sul Bello quanto quelli sul Sublime sono privi d'ogni interesse.

2.° Ambedue si riferiscono a concetti, ma indeterminatamente; quindi non derivano propriamente dall'intelletto, nè contengono in sè alcun elemento conoscitivo.

(1) V. ibid., pag. 313 e segg., 323 e segg.

Digitized by Google

3.° La compiacenza che noi abbiamo tanto del Bello quanto del Sublime riguarda soltanto la manifestazione dell'oggetto, l'oggetto in quanto si presenta a noi.

4.° I giudizi di ambe le specie pretendono all'universalità ed all'assenso comune degli uomini; hanno dunque gli uni e gli altri una necessità obiettiva.

Questi sono invece i caratteri diversi:

1.° Il Bello ci è dato dagli oggetti considerati in certe loro forme determinate, il Sublime ci è dato anche dall'informe; perciò noi possiamo apprendere o rappresentarci nel Sublime l'Illimitato.

2.° Per tale prima distinzione il Bello è atto alla rappresentazione concreta dei concetti naturali, il Sublime invece dei concetti morali e metafisici che si riferiscono in qualche modo all'Infinito, al Divino, al Sopramondano.

3.° La compiacenza che noi proviamo di un oggetto bello riguarda propriamente i suoi caratteri qualitativi, quella che proviamo di un oggetto sublime la quantità.

4.° Il Bello eccita in noi un piacere positivo, diretto, e si congiunge naturalmente colla grazia e coll'attrattiva; la compiacenza eccitata dal Sublime è piuttosto negativa e indiretta, poichè il Sublime quasi ci comprime e ci rende attoniti, e poi, per reazione, dà un maggiore eccitamento alle nostre facoltà; ma il sentimento che proviamo è piuttosto quello della stima e dall'ammirazione, anzichè quello di un vero piacere.

5.° Il Bello è sempre proporzionato alle nostre facoltà, e noi ce ne compiacciamo appunto perchè accorda insieme Fantasia e Intelletto ed è coll'una e coll'altro in armonia. Il Sublime invece trascende la

Digitized by Google

nostra fantasia ed è superiore alla nostra comprensione.

6.° Sebbene tanto il Bello quanto il Sublime nulla ci facciano conoscere intorno alla natura delle cose, tuttavia il primo ci rappresenta la natura come ordinata secondo un fine, il secondo eccita in noi la coscienza, non di una finalità della natura e quindi di una finalità oggettiva, ma quella di un fine nostro, di un fine soggettivo supremo, del fine morale.

§ 290. Kant distingue nel Sublime due forme diverse, il *Sublime matematico* ed il *Sublime dinamico*.

Il Sublime matematico ci è dato da un oggetto *smisuratamente grande*, ossia dell'Incommensurabile. Dinanzi a questo il nostro senso e la nostra fantasia sentono i propri limiti e la propria debolezza, e sorge quindi la coscienza di un mondo sovrasensibile e morale, sorge la coscienza dell'Infinito, rispetto al *quale ogni cosa sensibile è piccola*.

Il Sublime dinamico ci è dato dall'aspetto della natura in quanto ha su di noi una potenza materiale soverchiante, priva di forza morale. E siccome questa potenza si misura dall'impossibilità in cui noi siamo di resistere ad essa, ed ogni potenza a cui non possiamo resistere eccita in noi la paura ed il terrore, così diremo che la natura è sublime, quando *ci si presenta* come terribile. Diciamo ci si presenta, perchè quando la natura ci incute una paura reale, allora non abbiamo più un sentimento estetico, ma un sentimento affatto interessato. La ragione del Sublime dinamico è in ultimo quella stessa del Sublime matematico. L'uno e l'altro eccita in noi la coscienza dell'Infinito, del Supremo: l'uno dell'infinitamente Grande, l'altro dell'infinitamente Potente: amendue

Digitized by Google

poi direttamente o indirettamente, il pensiero e il sentimento del nostro dovere, dell'Assoluto morale a cui siamo sottoposti (1).

§ 291. Il Ridicolo è l'opposto del Sublime. In questo la natura ci si presenta come immensa o terribile. Nel Ridicolo essa ci appare invece come piccola, come inferiore all'idea che noi abbiamo delle cose. Il Ridicolo sorge specialmente dai contrasti tra le cose e la loro destinazione, per esempio dagli eventi fortuiti che, frapponendosi ai disegni e ai propositi degli uomini e limitando la loro libera azione, li conducono con loro vantaggio o senza gran danno a ciò che non volevano o non s'aspettavano.

Il Ridicolo eccita il riso che è prodotto in noi, non solamente, comè vuole Kant, dall'improvviso ridursi in nulla di un'ansiosa aspettazione, ma più generalmente da un contrasto tra ciò che si aspetta e ciò che avviene poi.

La contraddizione che si manifesta nel Ridicolo tra il Reale e l'Ideale non ci disgusta, perchè ci lascia nella tranquilla persuasione che anche le cose ordinarie e comuni partecipano in qualche modo al Bello, e che la nostra vita giornaliera, malgrado le sue piccolezze e le sue imperfezioni, non manca di idealità.

§ 292. Gli oggetti nei quali può vedersi attuato il Bello, e che quindi possono suscitare in noi i sentimenti estetici, sono di tre specie principali:

1.° Le forme varie dello spazio, del tempo e del moto.

2.° I tipi dei varii generi a cui gli esseri appartengono.

(1) V. per la teoria del Sublime, ibid. pag. 202, 216 e 235 segg.

Digitized by Google

3.° I fatti e le vicende delle cose e degli uomini.

Gli oggetti estetici della prima specie sono svariatissimi ed offrono alla nostra fantasia una grande libertà. Come osserva il Lotze, non solamente noi possiamo rappresentarci nello spazio, nel tempo e nel moto un'infinita moltitudine di forme e di oggetti, ma questi vi sono naturalmente tutti congiunti e legati da una molteplicità e continuità di rapporti, cosicchè la rappresentazione particolare di ognuno di essi richiama più o meno vivamente questa congiunzione e continuità universale delle cose. Le rappresentazioni estetiche della seconda specie non sono così libere come quelle della prima, essendo legate alla natura particolare e determinata degli oggetti di cui debbono rappresentarci i caratteri e le proprietà. Però la semplice rappresentazione della natura delle cose per via di concetti non vale a suscitare in noi il sentimento estetico, che sorge invece quando si considerano i varii generi delle cose rispetto ai loro fini ed al loro valore. Un oggetto individuale eccita in noi una certa ammirazione e quindi un sentimento estetico, quanto più appare adeguato al suo fine, quanto più si avvicina a quell'idea di perfezione che noi ci facciamo del genere a cui esso appartiene. Quel sentimento giunge al suo più alto grado quando noi in qualche modo ci rappresentiamo in atto quella perfezione stessa, colla quale più o meno consciamente noi ragguagliamo sempre il valore degli individui appartenenti al genere. Finalmente i fatti e le vicende del mondo possono eccitare il sentimento estetico per due rispetti: pel modo con cui si producono e si congiungono fra loro, sottoponendosi a leggi generali e mostrandosi come parti di un unico universale disegno, ovvero pel valore particolare che

Digitized by Google

un fatto individuale o un gruppo di fatti individuali può avere. Ciò succede specialmente pei fatti umani e sovratutto per quelli che hanno un carattere morale e si legano in qualche modo coi varii fini degli individui o dell'umanità.

Gli oggetti appartenenti a queste tre classi possono suscitare in noi un sentimento estetico, sia quando sono prodotti dalla natura o dall'attività umana operante senza un fine estetico, sia quando sono prodotti o rappresentati da questa stessa attività diretta ad un tal fine. L'attività umana in questo secondo caso prende il nome di *arte* in senso stretto o *arte bella*; i sentimenti estetici da essa sollevati diconsi *sentimenti artistici*, mentre diconsi sentimenti *estetici naturali* quelli suscitati in noi nel primo caso dagli oggetti naturali o dall'opera umana.

Digitized by Google

Digitized by Google

CAPO SECONDO

Dell'arte e delle facoltà che la producono.

§ 293. L'arte consiste essenzialmente in un modo di operare, e si differenzia dagli altri modi per questi tre principali caratteri: 1° deve sempre esser determinata da un fine, e quindi prodotta, non dall'istinto, ma dalla ragione e da una volontà libera, conforme ad una norma la quale ci è data dalla stessa rappresentazione dell'effetto che si vuole ottenere; 2° l'arte non istà propriamente in un sapere teorico, in un conoscere, ma in un fare, quindi in un'abilità, in una pratica; 3° però, sebbene ogni arte richieda questa pratica e un certo meccanismo, vuole sempre anche libertà, e non può consistere mai in un lavoro puramente materiale.

Le arti sono di tre diverse specie: *arti meccaniche, arti di diletto,* arti estetiche o *arti belle.* Le prime consistono semplicemente nel compimento delle azioni necessarie a produrre un oggetto, conformemente alla cognizione che abbiamo di questo; le arti di diletto sono quelle che mirano a produrre un godimento, un semplice piacere; le arti belle invece mirano a produrre un sentimento di piacere per mezzo di un og-

Digitized by Google

getto al quale si attribuisce un valore, una qualità intrinseca che lo fa degno di quel piacere; ossia mirano a produrre un oggetto estetico che, in quanto è opera di un'arte bella, prende il nome di *oggetto artistico.*

§ 294. Gli oggetti artistici possono avere un carattere ed un valore estetico in sè stessi e come oggetti per sè esistenti, ed anche come rappresentazioni di oggetti estetici naturali; giacchè, come abbiamo veduto sin dal principio, la bellezza di un oggetto non dipende dalla sua reale esistenza, ma dal modo col quale, esista o no, viene da noi rappresentato. Perciò noi potremo distinguere le arti in due classi, cioè in arti *intuitive*, per le quali intendiamo le arti che producono oggetti belli per sè stessi, e in arti *rappresentative* che producono oggetti aventi per ufficio di rappresentarci altri oggetti. Appartengono alle prime l'*architettura* e la *musica*, alle seconde la *scultura*, la *pittura*, la *poesia.*

Però questa distinzione non è così assoluta nel fatto come è nel concetto. Nelle arti intuitive gli oggetti, oltre avere un significato ed un valore per sè, possono anche, almeno indirettamente, rappresentarci altri oggetti o almeno suscitarli nella nostra fantasia. Nelle arti rappresentative l'oggetto prodotto non deve esser bello solo come rappresentazione di un oggetto naturale, ma anche per sè stesso; o meglio l'artista deve nell'opera sua accordare perfettamente l'oggetto naturale colla sua rappresentazione, anzi fare che amendue gli elementi si compenetrino esteticamente l'uno nell'altro in modo, che l'oggetto naturale riesca bello ed ecciti in noi il sentimento estetico appunto rivestito e rappresentato in quella data forma.

Digitized by Google

Non ostante l'indicata compenetrazione, la riflessione critica potrà distinguere l'oggetto o l'idea, che l'artista ha voluto rappresentare e che costituisce la materia del prodotto estetico, e la forma nella quale l'idea o l'oggetto è rappresentato. Se non che una distinzione analoga si fa in ogni opera artistica. Sia nell'arte intuitiva, sia nella rappresentativa l'artista vuol sempre attuare un'idea in una data forma, produrre un determinato effetto estetico. È dunque sempre possibile distinguere l'idea e l'intento dell'artista dalla forma che egli ha dato a quella o dal modo con cui ha cercato di ottenere questo.

§ 295. Si vede facilmente da ciò che abbiam detto nel § precedente che l'arte non può consistere, come vogliono alcuni, in un'*imitazione* o *riproduzione della natura*. Il fine essenziale dell'arte è di eccitare un sentimento particolare di piacere e di ammirazione, come più volte avemmo a dire. Ora le arti, per conseguire un tale intento, debbono usare procedimenti diversi, secondo i mezzi particolari di cui ciascuna dispone e secondo l'oggetto che essa deve produrre. Vi sono arti che pel loro scopo o carattere non si propongono nè di riprodurre, nè di imitare, nè di rappresentare oggetti naturali, come sono appunto generalmente la musica e l'architettura. Le arti rapprentative invece riproducono sempre od esprimono in qualche modo gli oggetti e i fatti realmente esistenti nella natura o da noi immaginati. L'imitazione si può riguardare come una specie di riproduzione. Ma sia riproduzione, sia imitazione, sia espressione, l'arte rappresentativa si propone sempre di presentare a noi, mediante un sensibile esterno, o un altro sensibile pure esterno o un sensibile interno o un oggetto puramente

Digitized by Google

intellettuale. Perciò la questione tanto discussa, se le arti belle debbano attenersi fedelmente alla natura, al vero, oppure debbano idealizzarlo, seguendo una norma propria, superiore alla natura stessa, non può riguardare propriamente che le arti rappresentative.

I due sistemi, che nell'indicata questione sorgono naturalmente l'uno contro l'altro, sono il *Naturalismo* o *Verismo* e l'*Idealismo*. Però i seguaci dell'uno e dell'altro hanno accumulati molti equivoci che riesce difficile dissipare con poche parole. Non volendo fare una polemica, dobbiamo contentarci di indicare brevemente e chiaramente alcuni punti essenziali.

Le arti rappresentative, al pari delle arti intuitive, si propongono un fine essenzialmente estetico; esse vogliono direttamente agire sul sentimento e non sulla intelligenza. Le arti non possono certamente avere per mira di trarci in errore od in inganno rispetto alla natura delle cose; ma, pur fondandosi, come ogni altra attività, su di essa, non hanno per nulla lo scopo di farcela conoscere, sibbene di rappresentarcela in modo da produrre sul nostro sentimento un dato effetto. Si dirà che appunto per questo l'arte deve attenersi al vero ed al naturale. Ma anche su ciò convien intendersi bene. Non sempre il vero ed il naturale è bello; ora, quando non è tale, una rappresentazione, anche fedelissima, di esso potrà farci ammirare l'abilità dell'artista, ma non produrre un effetto estetico; ciò che farà invece una rappresentazione fedele, *vera*, del Bello naturale.

Ma come l'artista sceglie col proprio gusto e cogli ideali estetici formatisi nello spirito gli oggetti belli della natura per rappresentarli nelle opere sue, potrà anche colla sua fantasia crearne di non esistenti e

Digitized by Google

rappresentarceli in modo conveniente. Anzi l'artista potrà talora rappresentarci anche oggetti in sè brutti od esteticamente indifferenti, purchè ciò sia fatto in guisa che per il contrasto e la combinazione cogli oggetti belli si ottenga l'effetto estetico voluto. È dunque in fondo una cosa oziosa il cercare se l'arte debba o no seguire la natura. La legge suprema, più generale dell'arte, qualunque essa sia, è data dalla stessa bellezza. Essa deve produrre oggetti in modo da eccitare il sentimento estetico, quel piacere e quell'ammirazione che ci fa riconoscere nell'oggetto appreso un pregio intrinseco.

In questo senso accettiamo anche noi il principio dell'arte per l'arte, senza per questo scioglierla dai rapporti strettissimi che la legano al Vero ed al Buono, rapporti che noi vogliamo brevemente accennare.

§ 296. Sebbene l'arte non sia nè debba essere dimostrazione di verità, non deve però mai cadere nel falso, ma conformarsi sempre alla natura delle cose, cioè da una parte alla natura del nostro sentimento e della nostra fantasia, e dall'altra parte alla natura degli oggetti. Anche quando l'arte ci rappresenta oggetti fantastici o tipi di perfezione non esistenti, deve pur sempre conformarsi alle leggi generali del reale, al fine ed al valore che noi attribuiamo alle varie specie di esseri

Quanto ai rapporti dell'arte colla moralità, sebbene quella non sia fondata sulle leggi di questa ed abbia principii propri ed indipendenti; tuttavia si lega stretta mente con essa. Come ogni altra attività umana, anche l'arte deve subordinarsi alla legge morale e cooperare a' suoi fini. Ora, essa può servire a questi meglio di ogni altra cosa, poichè il Bello ed il Buono

Digitized by Google

hanno caratteri essenziali comuni. Amendue piacciono per sè stessi, indipendentemente da ogni loro effetto; amendue sono quindi oggetto di sentimenti disinteressati ed i giudizi sull'uno e l'altra hanno un valore universale. Come viene osservato da Kant, questo accordo del bello col buono è sentito anche dal volgo, che designa sovente gli oggetti belli con predicati morali. E per vero, siccome il bello piace senza interesse, esso ci dà la coscienza di poter esser liberi e indipendenti dal senso, ci fa sentire la nostra superiorità su questo e quindi la capacità che abbiamo di conseguire il nostro massimo fine, che è di vivere secondo ragione e conforme alla legge morale.

Non è certamente necessario essere onesto per essere artista; poichè pur troppo la storia ci narra di grandi artisti poco onesti e poco morali. Ma Kant ci mostra giustamente come la migliore preparazione all'arte sia lo svolgimento delle idee e dei sentimenti morali, perchè solamente conformandosi a questi si possono creare opere d'arte che soddisfino pienamente lo spirito. Separate dalla moralità, le arti non tenderanno più che al diletto, e disconoscendo la loro primitiva ed essenziale sorgente, che è la coscienza del Sovrasensibile e quindi indirettamente del principio morale, si corromperanno e cadranno in rovina (1).

§ 297. Le facoltà produttrici del Bello sono la fantasia, il buon gusto, il talento ed il genio; le quali però, come abbiamo altrove spiegato (§ 13 e 14), non vanno intese come potenze primitive e individualmente esistenti nello spirito, ma come modi varii di operare, derivati dallo svolgimento o dalla combinazione delle

(1) V. il mio *Kant*, 3° vol. pag. 255 e segg.

Digitized by Google

sue facoltà primitive. L'attività estetica sorge da una combinazione del sentimento colle facoltà rappresentative. Per ottenere un effetto estetico si richiede l'accoppiamento di un'idea con un sensibile, ossia, come dice il Gioberti, l'*unione di un tipo intelligibile con un elemento fantastico*. Tale unione è fatta dalla fantasia o immaginazione estetica, che va distinta dalla fantasia sensitiva, di cui s'è già parlato nella *Psicologia percettiva*. La fantasia sensitiva ci ripresenta gli oggetti che hanno cessato di agire sui nostri sensi, fondandosi essenzialmente sull'associazione meccanica delle nostre percezioni; la fantasia estetica invece ci rappresenta un sensibile in modo da eccitare in noi un sentimento, il quale ci fa riconoscere in quel sensibile un pregio intrinseco, ci rivela in esso l'attuazione o l'espressione di un'idea. Ma questa fantasia non s'accontenta di rappresentare gli oggetti sensibili naturali nella loro bellezza, ma ne produce e ne crea di quelli non esistenti realmente. Ora, quando questa fantasia creatrice raggiunge un grado elevato di potenza, prende il nome di *Genio artistico*.

Il genio artistico è essenzialmente originale; esso crea e produce le opere sue non secondo un concetto od una regola logica, ma secondo le proprie ispirazioni; ed i suoi prodotti, per l'eccellenza loro, servono poi agli altri artisti come esemplari, come *capolavori*, e quindi come regole estetiche.

Ma il genio non basta per compiere un'opera d'arte; si richiede ancora che l'artista sia abile nello scoprire ed usare i mezzi particolari all'arte propria, abbia cioè *talento*, e sappia ad un tempo armonizzare convenientemente le varie parti dell'opera sua e adattarla al concetto che questa deve esprimere od attuare, nel che consiste il *buon gusto*.

Digitized by Google

È facile vedere come queste facoltà si esercitino in modo assai diverso, secondo la varia natura delle arti. È quindi opportuno dire poche parole sulle arti principali, che noi nel § 294 abbiamo indicate, cominciando dalle due arti intuitive, cioè dalla musica e dall'architettura.

§ 298. Musica. — Dalle percezioni sensibili dei suoni isolati e congiunti nascono in noi sentimenti corporei di piacere o di disgusto; ma in seguito, eccitate da quelle percezioni e da questi sentimenti, possono sorgere in noi percezioni intellettuali, pensieri e quindi sentimenti spirituali. Ora ciò produce appunto la musica per mezzo della combinazione e successione armonica dei suoni. La musica è la più libera di tutte le arti, perchè essa non ha che un fine estetico e, non dovendo essa per conseguirlo rappresentarci oggetti particolari, non è legata alla natura di questi.

Donde derivano i sentimenti estetici nella musica? I suoni non ci dànno direttamente percezioni intellettuali, ma essi, e specialmente le loro combinazioni, hanno un singolare rapporto non soltanto coi nostri stati sensibili, ma ancora cogli intellettivi. Essi ci fanno pensare a noi stessi, alle nostre gioje, ai nostri dolori e alle nostre aspirazioni, e suscitano nel nostro pensiero un mondo di cose vago, indistinto, accompagnato da vivaci sentimenti.

Però quelle idee non hanno rapporto logico tra loro, ma sono legate da un sentimento comune in tutte dominante. — Da ciò la grande potenza affettiva e l'universalità della musica, la quale, sebbene non sia un linguaggio, pur è intesa da tutti; perchè, non rappresentandoci essa idee determinate, suscita in ognuno il pensiero e il sentimento di ciò che meglio intende

Digitized by Google

o più vivamente lo interessa, ed è tanto più bella quanto più e meglio sa farsi l'eco di questo mondo interno e quindi in noi ravvivarlo.

A costituire una musica non bastano le armonie dei suoni, ma è necessario ancora che questi in ogni componimento abbiano un colorito comune, contengano quel che si dice *un pensiero* e, da questo unificati nella loro successione, ci diano una *melodia*.

Però questo pensiero musicale non ci manifesta alcuna cosa determinatamente, come fanno le arti rappresentative; non può rappresentarci la natura dei reali e le loro particolarità, ne narrarci un fatto e le sue circostanze, ma può solo esprimercene il carattere lieto o triste, lasciando poi che il nostro spirito, dominato da questi sentimenti, ondeggi fra più idee ed immagini. — Il Giusti nel suo *S. Ambrogio* ci descrive mirabilmente questo stato d'animo con quella sua ottava:

Sentia nell'inno la dolcezza amara
De' canti uditi da fanciullo; il cuore
Che da voce domestica gli impara,
Ce li ripete i giorni del dolore:
Un pensier mesto della madre cara,
Un desiderio di pace e d'amore,
Uno sgomento di lontano esilio,
Che mi faceva andare in visibilio.

La musica non è dunque propriamente un linguaggio, il linguaggio del pensiero; ma essa potrebbe dirsi il linguaggio del sentimento, linguaggio nel quale, scomparendo le minuzie e le particolarità del Reale, si manifesta tanto più vivo il suo carattere e valore generale.

Ma mentre in ciò sta la ragione dell'universalità e della potenza della musica, sta pure la sua debolezza. La musica infatti di questo, non rivolgendosi direttamente al pensiero e non potendoci rappresentare nulla di particolare e di determinato, non dà, come la poesia, un'istruzione e quindi neanche un'educazione positiva; essa non ci induce per sè sola alla

Digitized by Google

virtù ma può soltanto, benchè con grande efficacia, destare e ravvivare sentimenti già nutriti in fondo al cuore. La musica quindi non ci spinge a propositi determinati, nè ci indica una meta, alla quale dobbiamo rivolgere la nostra vita. Per il che, se da un popolo essa è coltivata a scapito di altre arti e di altre attività e specialmente della scienza e della poesia, il pensiero si snerva ed impigrisce, e ne derivano gravi danni. Ricordiamo che il pensiero si fa tanto più vigoroso, quanto più volge ad esplicare e connettere le sue idee con rigore logico e secondo uno scopo determinato, mentre la musica ci avvezza a lasciare i nostri pensieri in balia del sentimento.

§ 299. Architettura. — Le opere di questa sono costruzioni fisse in modo stabile al suolo, e composte di molteplici elementi che si tengono in equilibrio col loro peso. — Dovendo tali opere generalmente servire d'abitazione o di ritrovo e più raramente a ricordare avvenimenti di qualche importanza, e quindi dovendo la loro forma estetica adattarsi a questi fini, l'architettura non è più un'arte così libera come la musica.

Perchè un'opera d'architettura abbia una forma estetica, dovranno i suoi varii elementi armonizzare fra loro, e quindi ridursi ad un'organica unità. E come questo può ottenersi per diverse vie, così si formarono i diversi stili architettonici.

Le opere architettoniche per le loro stesse proprietà si legano strettamente cogli oggetti naturali, e diventano quasi parte della natura, un'aggiunta fatta ad essa dalla mano dell'uomo; perciò i sentimenti estetici da quelle opere eccitati sono analoghi ai sentimenti prodotti in noi dagli oggetti naturali.

Così noi diamo vita e sentimento agli oggetti architettonici come agli oggetti naturali; parliamo di un edificio mae-

Digitized by Google

stoso, di una torre che si eleva orgogliosamente, di linee che corrono, di guglie che si lanciano al cielo, ecc. Da questa diversa animazione dipende in gran parte la diversità dei sentimenti estetici sollevata dai varii stili, e quindi il carattere particolare di ciascuno, l'uso a cui più facilmente può venir destinato. Come la musica ebbe probabilmente origine dalle esclamazioni e dai sospiri e in genere della manifestazioni del sentimento e poi diventò una vera arte, così l'architettura dovette cominciare con umilissimi principii, cioè da opere che non avevano nessun carattere estetico e servivano unicamente alla necessità ed ai comodi dell'uomo.

§ 300. Scultura. — L'oggetto principale di questa è la rappresentazione, in forma solida, della figura umana, per mezzo d'una materia più o meno stabile, come il marmo ed il bronzo. In questa rappresentazione essa non mira però tanto ad imitare od a riprodurre fedelmente i tratti della figura umana, quanto ad esprimere nei tratti materiali lo spirito, il carattere, i sentimenti, le idee della persona reale od immaginaria che con quei tratti si vuole rappresentare.

Nel secolo scorso sorse un'importante questione tra il Winkelmann ed il Lessing intorno all'espressione che nei prodotti della scultura, ossia nelle statue che rappresentano la figura umana, si può o si deve dare a questa. Winkelmann aveva osservato che ciò che costituisce il merito, il pregio estetico delle statue antiche, è una nobile semplicità ed una quieta grandiosità. Perciò egli sostiene che nella scultura, e in genere nelle arti plastiche, vanno escluse le rappresentazioni delle passioni violente, o dei momenti in cui questa violenza si manifesta. Il Lessing osserva che tale condizione dipende dalla natura particolare dei mezzi, dei quali le arti plastiche dispongono. Queste non possono rappresentare propriamente azioni, ma

Digitized by Google

corpi o figure in uno spazio. Le azioni sono da esse rappresentate indirettamente; ma l'azione è resa fissa, immobile dalla rappresentazione plastica, mentre la poesia ci rappresenta le azioni come si vengono succedendo nel tempo. Da questa osservazione il Lessing trae le regole diverse che governano le arti figurative e la poesia; delle quali regole la principale è questa: che la poesia, esponendo successivamente i fatti, può esprimerli nei loro varii momenti, la plastica invece non può che rappresentare uno solo di questi; perciò deve cogliere il più adatto all'effetto estetico, deve cogliere cioè un momento che possa essere oggetto d'una contemplazione continuata senza eccitare disgusto o fastidio, e che ad un tempo lasci la maggiore libertà alla nostra fantasia di immaginare ciò che precede e ciò che segue.

Pittura. — Questa rappresenta gli oggetti esteriori in una superficie o coi colori corrispondenti, oppure con segni indicanti la forma delle cose. Ma solo nel primo caso abbiamo un'opera compiuta, essendo la luce ed il colore elementi essenziali pei fini estetici che si propone la pittura, la quale in ciò si distingue principalmente dalla scultura. Questa infatti tende, come a suo scopo particolare, a rappresentarci un uomo in un momento solenne, in un atto, in una espressione che s'intenda per sè e sia degna di perpetua contemplazione. Perciò la scultura è, sotto un certo rispetto, l'arte più ideale, l'arte che esprime in una forma fissa e perpetua certi tipi ideali del nostro sentimento e della nostra fantasia estetica. La pittura invece deve piuttosto rappresentarci le cose del mondo nella loro molteplicità e varietà, e così come tra loro si congiungono e si intrecciano, servendosi principal-

Digitized by Google

mente della luce, la quale ci fa vedere gli oggetti esterni tutti riuniti nello spazio sensibile.

§ 301. Poesia. — Mentre la musica non esprime pensieri determinati, e la pittura e la scultura non ci rappresentano direttamente l'interno dell'uomo, la poesia può manifestarci la vita dell'anima, poichè essa si vale della parola, la quale sebbene sia un sensibile per noi s'immedesima col pensiero e, sua compagna indivisibile, ne può esprimere tutti gli atti, le percezioni, i concetti, le immagini. Perciò ogni oggetto è propriamente rappresentabile dalla poesia, sebbene questa debba fare una scelta, non potendo qualsiasi cosa prendere una forma estetica. Però v'ha questa profonda differenza tra la poesia e le arti figurative, differenza notata dapprima, come s'è già detto, dal Lessing, che mentre i varii elementi, i quali costituiscono un'opera plastica, sono tra loro coesistenti, come gli oggetti nello spazio, gli elementi costituenti un'opera poetica sono successivi, come i suoni di una musica. Ed è per questo che il Lessing dice essere oggetto proprio della poesia la rappresentazione dei fatti.

Anche nella poesia, come nelle altre arti rappresentative, il bello risulta dall'accordo della forma colla materia. Quella si ha nella disposizione delle parole, cioè dei pensieri e delle immagini, fatta secondo il sentimento estetico, col quale abbracciamo gli oggetti rappresentati; giacchè, quantunque la poesia, come ogni discorso, consti di giudizii e di ragionamenti e sia pur sottoposta alla logica, tuttavia l'esposizione è essenzialmente dominata dal sentimento, non essendo suo fine di ricercare e dimostrare il vero, ma di eccitare il nostro sentimento, la nostra ammirazione od il nostro disprezzo, il nostro amore od il nostro odio

Digitized by Google

per certi oggetti. — I sentimenti estetici prodotti dalla poesia hanno quindi per necessario fondamento i sentimenti estetici naturali.

Vi sono differenti generi di poesia secondo il diverso fine estetico che questa può proporsi. Così l'epopea ci rappresenta in modo obiettivo un'azione, della quale il poeta è mero spettatore. Il dramma invece introduce gli stessi personaggi e gli autori dei fatti a parlare e ad agire, riproducendo così direttamente un'azione nel suo principio, nel suo svolgimento e nella sua fine. Esso si distingue principalmente, come è noto, in commedia ed in tragedia.

Nella lirica il poeta espone i suoi sentimenti individuali; ma, poichè questi sono da comunicarsi agli altri uomini, debbono rispondere al loro oggetto; se no, rimanendo essi puramente individuali, la poesia non potrebbe acquistare un valore propriamente estetico.

La didascalica si avvicina di più alla prosa: ma se ne distingue in ciò, che il suo fine diretto non è di insegnare, ma di esporci alcune cognizioni, colorendole secondo i sentimenti che esse sollevano in noi.

Del resto non solo la poesia, ma qualunque esposizione discorsiva può pigliare una forma estetica, quando la materia abbia un vivo rapporto col nostro sentimento e possa quindi venir diversamente presentata secondo la differente forza e qualità di quello. Perciò molti annoverano tra le arti belle anche l'eloquenza, come fa Kant, il quale istituisce tra essa e la poesia un confronto ingegnoso, che merita di essere riferito, sebbene sia evidente la parzialità di Kant per la poesia e la sua avversione o diffidenza verso l'eloquenza. Kant definisce l'eloquenza per l'arte di trattare un negozio dell'intelletto come un giuoco libero dell'immaginazione, e la poesia per l'arte di compiere un giuoco libero dell'immaginazione come un giuoco dell'intelletto; ossia l'eloquenza, mentre ha per assunto di trattare un tema per mezzo di concetti, lo tratta invece esteticamente per mezzo dell'immaginazione: al contrario della poesia che, volendo trattare un tema coll'immaginazione, finisce per dare un utile pascolo

Digitized by Google

all'intelletto. Così, secondo Kant, mentre l'oratore non mantiene quel che promette, perchè annunzia un lavoro serio e non ci dà in ultimo che un trattenimento, il poeta dà più di quanto promette, perchè, dopo aver annunziato un trattenimento, suscita in noi una folla di pensieri. Kant non vuole che le cose dell'intelletto e della ragione siano trattate poeticamente, come si fa dall'oratore, perchè teme che questo cogli incanti dell'arte, invece di insinuare il vero ed il giusto, trascini all'errore ed alla colpa. « Chi vuol persuadere altri di « una data cosa deve », dice Kant, « conoscere a fondo la « materia, e ad un tempo la lingua in cui la deve esprimere, aver il cuore pieno di amore per il bene e l'immaginazione viva per l'esposizione delle sue idee, e allora « sarà senz'altro il *bonus dicendi peritus*, l'oratore senza « arte, ma efficace voluto da Cicerone. » Invece gli oratori « cercano quasi sempre d'illuderci con belle parole e di ingannarci con lusinghe ed attrattive. « Io devo confessare » « scrive Kant « che una bella poesia a me ha sempre pro- « dotto una gioia pura, mentrechè la lettura dei migliori discorsi degli oratori popolari di Roma e dei Parlamenti « moderni o del pulpito si congiunge sempre in me con un « sentimento di disapprovazione, come di un'arte astuta che « in cose importanti sa spingere gli uomini, quali macchine, « a giudizi che con mente calma rifiuterebbero... Così con- « siderata, l'oratoria è l'arte di valersi delle debolezze degli « uomini per i propri intenti e non è quindi degna di nes- « suna stima ». Invece nella poesia, dice Kant, « ogni cosa « procede con onestà e sincerità. » — Però, se egli fosse vissuto ai nostri giorni e avesse visto certo genere di poesia, avrebbe riconosciuto che quest'arte non è sempre così onesta e sincera com'egli la immaginava e la voleva.

FINE DEL SECONDO VOLUME.

Digitized by Google

Digitized by Google